سلسلة في الدين والفلسفة

نظرات في الفكر الإلحادي الحديث

مشير باسيل عون

معهد الدراسات الاسلامي للمعارف الحكمية



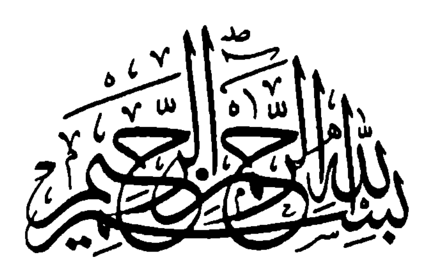
معهد الدراسات الإسلاميّ للمعارف الحكْميّة

بين الفلسفة والدين

نظرات في الفكر الإلحاديّ الحديث

مشير باسيل عون


للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة عامّة

يرتبط الإلحاد بالتصوّر الذي ينشئه الإنسان في اللاهوت أو الألوهة. والأقدمون نظروا في الألوهة نظرات شتّى. فمنهم من رأى فيها قوّة أصليّة كامنة في الطبيعة وفي الحياة، يعبّر عنها الميتوس، أي ما يدعَى بالأسطورة. ومنهم من عاين فيها الخير الأعظم (أفلاطون)، أو الروح الأسمَى (أناكساغوراس، أرسطو). وأمّا في الوحي الكتابيّ، فتظهر الألوهة في مظهر الكائن أو الشخص المطلق، الذي يخلق في سموّه العالم خلقَ الإبداع من العدم. وفي المسيحيّة، تتجسّد الألوهة لتفتدي الإنسان وتنقذه من الشرّ والخطيئة والموت.

ولقد نشأ الإلحاد المعاصر من الرغبة في تجاوز التناقض العسير المتحكّم بتقابل هذَين الضربَين من التصوّر، التصوّر اليونانيّ القديم للألوهة، والتصوّر الكتابيّ المبنيّ على مبدإ الوحي الإلهيّ. فجاء هذا التجاوز في هيئة الاستنجاد بما يقدّمه الوعي الإنسانيّ من طاقاتٍ في إعانة الإنسان على التحرّر من حتميّة اللجوء إلى الألوهة. وينحصر البحث عن الألوهة في أعماق الوعي الإنسانيّ حتّى تصبح الألوهة، وقد تغيّرت أسماؤها، كامنةً كمونًا لازمًا في الذات الإنسانيّة. ولذلك يُدعَى اليوم الإلحاد بالإنسانويّة الملحدة humanisme athée، وهو الفكر الإلحاديّ الذي يبحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إيّاه هيمنة السموّ الإلهيّ على حياته.

وصفات الإلحاد الحديث ثلاث. الصفة الأولى قدرته على تأصيل الفكر الإنسانيّ وتأسيسه تأسيسًا مبنيًّا على ما يعتمده الإلحاد من قضايا أصليّة في معاينة الوجود والكون والإنسان والتاريخ (اعتماد مبدإ الكمون المطلق). الصفة الثانية شموليّته وكونيّته وانغلاله في ثنايا الواقع البشريّ برمّته، إذ ما عاد الإلحاد مقتصرًا على مبايعة فكريّة أو مشايعة عمّاليّة نقابيّة أو موالاة حزبيّة، بل أخذ يصيب جميع حقول الوجود الإنسانيّ فيصبغها بصبغته الخاصّة. الصفة الثالثة أنّ الإلحاد الحديث أضحَى فكرًا موضوعًا في صلب الإنجاز التاريخيّ بعد أن كان

الإلحادُ قديمًا فكرًا نظريًّا مجرّدًا من كلّ أثر تاريخيّ معيون .

وممّا لا شكّ فيه أنّ الفكر الإلحاديّ الحديث تخترقه تيّاراتٌ نظريّة شتّى يعسر الوقوف على دقائقها والتبصّر في جميع نواحيها وجوانبها . ولذلك اقتصرت هذه الدراسات الوجيزة على استعراض البعض من المناهج الإلحاديّة التي تأسّس عليها في الأزمنة الحديثة الكثير من مذاهب الإلحاد الفكريّ ، عنيتُ بها منهج فويرباخ ومنهج نيتشه ومنهج ماركس . واستزادةً في الاطّلاع على الفكر النقديّ الملحد وغير الملحد الناشط في المذهب الفلسفيّ الوضعيّ ، عمدتُ إلى استجلاء بعض الأفكار النقديّة الأساسيّة التي صاغها فيتغنشتاين في معاينته للظاهرة الدينيّة وللّغة الدينيّة . وختمتُ هذه الأبحاث باستعراض مقتضب للمسألة الأساس في فلسفة الدين ، ألا وهي تحديد هويّة هذا الحقل الفكريّ الذي يُعنَى في صورة مباشرة بقضيّة الإلحاد .

وتوضيحًا لنشأة هذا الكتيّب ، ينبغي لي أن أشير إلى أنّ هذه الأبحاث ألقيَت في أصل كتابتها على طلاّبٍ في الفلسفة واللاهوت درسوا مادّة الإلحاد في نطاق تحصيل الإجازة الجامعيّة . ولذلك اقتصرت هذه الأبحاث على استعراض الأفكار الرئيسة التي تضمّنها كلّ مذهب على حدة ، وأعرضت عمدًا عن التوسّع في المقارنة بين المذاهب وفي النقد والمساءلة . ونظرًا إلى تاريخ تكوّنها ، تنحصر جدّتُها الفكريّة وفائدتُها العلميّة في إيجازها للمذاهب الإلحاديّة وفي صياغتها العربيّة السليمة وفي قدرتها على التعريف المبسّط والإطلاع السريع . وليس من ورائها أيُّ مطمح فلسفيّ يدّعي إنزالها منزلة الإبداع الفكريّ الأصيل .

مشير باسيل عون

زحلة ، في ٢١ حزيران ٢٠٠٢

الإلحاد في فكر لودفيغ فويرباخ
(١٨٠٤-١٨٧٢)

يبدأ الإلحاد الغربيّ ، بمعناه الفلسفيّ والعلميّ ، في القرن التاسع عشر . ويُعتبَر لودفيغ فويرباخ أبا الإلحاد الحديث ، إذ إنّ فكره أثّر في الكثير من الملحدين الذين جاؤوا من بعده ، ومنهم ماركس وفرويد ونيتشه . وتأثّر به أيضًا الكثير من علماء اللاهوت المسيحيّين الذين جدّدوا علم اللاهوت وشرّعوا له أبواب العلمنة .

فويرباخ هو من الهيغليّين اليساريّين الذين عملوا على فصل الدين عن الفلسفة ، فيما كان الهيغليّون اليمينيّون يوثّقون الرباط الذي أنشأه هيغل بين الدين والفلسفة . درس اللاهوت منذ السادسة عشرة من عمره في جامعة هايدلبرغ . وكان علم اللاهوت يتنازعه تيّاران : التيّار المحافظ السلفيّ الرافض للعقلانيّة ، والتيّار الليبراليّ المتحرّر من سلطة الكنيسة والمستلهم للمثاليّة الهيغليّة . وما لبث أن درس الفلسفة على هيغل في برلين طوال سنتين من الزمن . ولم يرضه أن يجمع هيغل بين الفلسفة والمسيحيّة ، فنبذ معلّمه وراح ينتقد اللاهوت والفلسفة المثاليّة على حدّ السواء في كتابه الشهير " جوهر المسيحيّة " (١٨٤١) حيث يسعَى إلى نفي الله كمحض نتاج تبتكره المخيّلة الإنسانيّة .

أساس النقد الفويرباخيّ أنسنة الله وتحويل الخطاب اللاهوتيّ théologie إلى خطاب إنسانيّ anthropologie . وبحسب هذا التحوّل الخطير ، يسعَى الفكر الناقد إلى استعادة جوهر الإنسان وكرامته من دائرة الإسقاط الإلهيّ ، حتّى يعود للإنسان ما سُلِب منه ونُسِب إلى الله . وهذه الاستعادة النقديّة لا ترمي إلى الهدم والإلغاء ، بل تروم أن تُعيد بناء الإنسان في كامل هويّته . فالنقد يُظهِر أنّ سرّ الله هو الإنسان ، وأنّ اعتلان هذا السرّ يحرّر الإنسانَ من مخاوفه ويدفعه إلى الاضطلاع بمسؤوليّته في بناء عالم التضامن مع أبناء الأرض أجمعين . ويوجز البعضُ النقدَ الفويرباخيّ فيعتبره نقضًا لكلّ التصوّرات الدينيّة التي تُسقط على الألوهة

القاطنة في العالم العلويّ جميع ما ينتاب الإنسان من حاجات وميول ورغبات .

وحين يستذكر فويرباخ نضالَه الفلسفيّ ، يتحدّث عن ثلاث مراحل اجتازها في أبحاثه : " كان الله فكرتي الأولى ، وكان العقل فكرتي الثانية ، وكان الإنسان فكرتي الثالثة والأخيرة . وموضوع الألوهة هو العقل ، وموضوع العقل هو الإنسان " . فالمرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتيّة ، والمرحلة الثانية هي المرحلة المثاليّة الهيغليّة ، والمرحلة الثالثة هي المرحلة الأنتروبولوجيّة التي يختم بها فويرباخ بحثه الفكريّ ويفرِد للإنسان المقام الأسنَى في عمارته الفلسفيّة .

يعتبر شرّاح فويرباخ ، ومنهم نودلينغ [1] ، أنّ فويرباخ أنشأ تصوّرًا فلسفيًّا في الله خضع لثلاث مقاربات متعاقبة . وبحسب المقاربة الأولى يردّ فويرباخ الله إلى جوهر الإنسان ، وبحسب المقاربة الثانية يردّه إلى جوهر الطبيعة ، وبحسب المقاربة الثالثة يردّه إلى جوهر الرغبة . والردّ الأوّل هو الردّ الأشمل والأقرب إلى حركة النقد الفويرباخيّ .

يحدّد فويرباخ مشروعَه الفلسفيّ بقوله إنّ اللاهوت هو أنتروبولوجيا ، ممّا يعني أنّ مضمون التصوّرات الدينيّة مستخرجةٌ من كيان الإنسان تتماهَى تماهيًا كليًّا هي وما ينعقد عليه هذا الكيان من قوام وجوهر ومحتوَى . ومن ثَمّ ، ينبغي أن يُقرّ الفكر الفلسفيّ بأنّ في الله إسقاطًا لما هو عليه الإنسان من كيان ، أي أنّ الله هو ما يُسقطه الإنسانُ عليه من جوهر كيانه الإنسانيّ . ولذلك ينبغي للنقد الفلسفيّ أن يعيد للإنسان الحقيقة الكيانيّة التي سلبه إيّاها الدين ونسبها إلى الله . ويذهب فويرباخ إلى القول بأنّ اللاهوت والأنتروبولوجيا لا فرق بينهما في المحتوَى ، بل يختلفان في اللغة . وهذا الاختلاف اللغويّ ينبغي استئصاله حتّى يصبح اللاهوت خطابًا في الإنسان :

" إنّ المعنَى الحقيقيّ للاّهوت هو الأنتروبولوجيا . وليس من اختلاف

---

[1] أنظر :

Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, Schöningh, Paderborn, 1961, p. 9.

بين صفات الوجود الإلهيّ وصفات الوجود الإنسانيّ ... وليس من اختلاف أيضًا بين ذات الله أو كيانه وذات الإنسان أو كيانه . فهما متماثلان ... وأمّا الاختلاف الذي ندّعي إنشاءه ... فهو اختلاف العدم والخلف "[٢] .

وإذا كان ثمّة اختلاف بين اللاهوت والأنتروبولوجيا ، فهذا الاختلاف ليس اختلافًا جوهريًّا لأنّه لا يصيب المضمون ، بل الشكل الخارجيّ . فاللاهوت ينقل الواقع الإنسانيّ إلى حقل التصوّر الخياليّ ويضعه في نطاق اللاواقع ، فيما الأنتروبولوجيا تمسك بالواقع الإنسانيّ في نطاقه الحيّ المحسوس الملموس وتطلب الإنسانَ العينيّ الموجود وجودًا حسيًّا ماديًّا تاريخيًّا قابلاً للمعاينة والإدراك . واللاهوت ينشط في عالم من الحلم والخيال لأنّه يكتفي بتصوّر الواقع الإنسانيّ تصوّرًا مجرّدًا من الوجود الفعليّ التاريخيّ . وهذا التصوّر الخياليّ للواقع الإنسانيّ هو ضربٌ من حلم اليقظة المستمرّ الذي يمنع الإنسان من البلوغ إلى واقعه المحسوس :

" الدين حلم الفكر الإنسانيّ . والحقيقة أنّنا ، في الحلم أيضًا ، نجد أنفسَنا ، لا في العدم أو في السماء ، بل على الأرض ، أي في مملكة الواقع ، على ما في هذا القول من تحفّظ فحواه أنّنا نرَى الأشياء الواقعيّة لا في ضوء الواقع والضرورة ، بل في المنعش من مظاهر التخيّل والتعسّف . ولذلك كلّ ما أفعله للدين (وللفلسفة النظريّة واللاهوت النظريّ) يقوم في أن أفتح له عينَيه ... وبتعبير آخر ، أكتفي بأن أحوّل موضوع التصوّر أو التخيّل إلى موضوع واقعيّ "[٣] .

ينعقد مشروع فويرباخ الفلسفيّ على نقد الوهم الدينيّ لاستعادة الواقع الإنسانيّ الذي اغترب فيه الإنسان عن كيانه حين رحّله عنه إلى سماء التديّن . فالنقد الدينيّ ليس هو المرمَى الأخير في مشروع فويرباخ ، بل هو السبيل الذي

---

[٢] أنظر فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٥ :
Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Maspero.

[٣] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٧-١٠٨ .

يُفضي بالإنسان إلى معرفة نفسه . وهذا ما يبرّر العنوانَ الأصليّ الذي كان فويرباخ ينوي اعتمادَه في إنشاء كتابه " جوهر المسيحيّة " ، ألا وهو " إعرف نفسَك بنفسك : إسهامٌ في نقد الاختلال العقليّ المحض " Contribution à la critique de la déraison pure .

وتحريرًا للإنسان من رَبقة الوهم الدينيّ ، يُكبّ فويرباخ على استطلاع المضامين التي يُلصقها الدينُ با لله . وممّا يخلص إليه في سياق هذا التحليل أنّ صورة ا لله هي صورةٌ مطابقةٌ للإنسان ، لا للإنسان الفرد الذي تكتنفه قرائنُ الأوضاع الخاصّة ، بل للإنسان الذي تنعقد فيه صفات الجنس البشريّ بأسره ، وهو ما يُكتنَى به عن الجوهر الإنسانيّ Gattungswesen . ويعتقد فويرباخ أنّ ا لله في جوهره يساوي الجوهر البشريّ . ولذلك اعتبر فويرباخ أنّ ردّ جوهر ا لله أو إرجاعه إلى الجوهر البشريّ هو نزع الطابع الأسطوريّ الخرافيّ التخيّليّ عن تصوّر ا لله démystification .

وقبل الشروع في التفكيك والنزع ، يعمد فويرباخ إلى التحرّي عن الأسباب التي حَدَت الإنسان على اختراع فكرة ا لله . فكيف يُعقَل أن ينسب الإنسانُ ما فيه من صفات وطاقات وأبعاد إلى كائن آخر ، متوهّمًا أنّه سالكٌ في جادّة الحقّ ؟ يحسب فويرباخ أنّ الإنسان يخلط بين كيان ا لله اللامتناهي وكيان الإنسان اللامتناهي . ويعتقد أنّ هذَين النوعَين من الكيان اللامتناهي متطابقان متماثلان متماهيان . فليس ، من ثمّ ، ما يحتّم على الإنسان أن يخلع على ا لله صفة اللامتناهي ، وهي الصفة التي يتميّز بها الجنسُ البشريّ بنفسه . وبما أنّ فويرباخ يستند في تحليله على تماهي هذَين النوعَين من الكيان اللامتناهي ، فإنّ الخلاصة النقديّة التي يبلغ إليها تفضي به إلى اعتبار الدين وهمًا يستعذبه الإنسانُ الذي يفقد في ذاته القدرة على وعي ما ينطوي عليه كيانُه الإنسانيّ من أبعاد اللامتناهي المطلقة .

ويجتهد فويرباخ في الاستدلال على السبيل الذي انتهجه الإنسان ليقيّد نفسَه في دائرة هذا الوهم الدينيّ الذي يُفقِده جوهرَه اللامتناهي . ويعتبر فويرباخ أنّ خصوصيّة الإنسان ، في تحديد هويّته ، تقوم في قدرته على وعي ذاته . ومثل هذا الوعي

الذاتيّ للذات يعني أنّ الإنسان في مستطاعه الانعتاق النظريّ من فرديّته واستشراف جوهره الخاصّ . وفي هذين الوعي والاستشراف يدرك الإنسانُ أنّه ، من وجهٍ ، كائن محدود ، محصور ، مقيّد بقرائن الزمان والمكان ، مفطور على الفناء ، وأنّه من وجهٍ آخر ، ينتمي إلى جوهر إنسانيّ يتجاوز الفردَ ويحيا من وراء موته الفرديّ في خلود اللانهاية .

ولاشكّ أنّ الوهم الدينيّ ينسلّ خلسةً إلى دائرة التمييز بين الفرديّة والجنس البشريّ . وكما أنّ الإنسان ، في وعيه لذاته ، يمكنه أن يكتفي بمحدوديّته فيُعرِض عن واقع الخلود الذي ينعم به الجنسُ البشريّ ، كذلك يمكنه أيضًا أن يدرك لامحدوديّة الجنس البشريّ فيستعيد لذاته الكيانَ اللامتناهي الذي ينسبه إلى الله :

" الإنسان يجعل جوهره موضوعًا . وينقلب ، من ثمّ ، في ذاته موضوعًا لهذا الموضوع الذي وضعه محوّلاً إيّاه إلى ذات وإلى شخص . والإنسان يفكّر في ذاته ، وهو موضوع فكره الذاتيّ ، ولكن كموضوع لموضوع هو كائنٌ غيرُه ... الإنسان هو موضوع الله " [٤] .

« L'homme objective son essence, puis se constitue en objet de cet être objectivé, transformé en un sujet et une personne ; il se pense et il est son propre objet, mais comme objet d'un objet, d'un être autre que lui... . L'homme est un objet de Dieu. »

فحوَى هذا القول أنّ الإنسان لا يُقرّ بأنّ جوهره الإنسانيّ الذاتيّ يحمل فيه ، كصفةٍ لازمة لوجوده ، كيانَ اللامتناهي واللامحدود . والامتناع عن هذا الإقرار ينشأ ممّا يستحوذ على الإنسان المتأمّل في فرادة جوهره من صُداع ودُوَار وهُدام . ولا عجب ، من بعدُ ، أن يسارع الإنسانُ إلى الهروب من ذاته ، فيستلّ هذا الجوهر من منبته الأصليّ ويجعله موضوعًا قائمًا في خارج ذاته ومغايرًا لكيانه ، ناسبًا إليه صفة الذات القائمة بذاتها ، إذ إنّ " الدين يُظهِر في وجه مباشر الجوهرَ

---

[٤] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٧-١٤٨ .

الداخليّ للإنسان كجوهر موضوعٍ ومغاير " [٥] . بيد أنّ ترحيل الجوهر الإنسانيّ عن الذات الإنسانيّة وإسقاطه على آخر هو الله يُفضيان بالإنسان إلى الاستلاب أو الغربة الكيانيّة . وفي هذه الغربة يفتقر الإنسانُ ليُغنيَ كائنًا آخرَ هو من نسيج خياله . ولا يلبث هذا الكائن الآخر أن يستحوذ على جميع صفات الجوهر الإنسانيّ ويستأثر بقسط عظيم من الاقتدار والنفوذ بحيث إنّ الإنسان يصبح عاجزًا عن إدراك ذاته بمعزل عن هذا الكائن المبتكر ، فيُضطرّ إلى أن يحيا ويسلك كغرض أو كموضوع لله .

ويعتبر فويرباخ أنّ الأديان تستغلّ هذه الهوّة التي يثبتها الإنسانُ بين المحدود واللامحدود ، بين المتناهي واللامتناهي ، فتنسب إلى اللامتناهي في صورة التوهّم كيانًا أو قوامًا خاصًّا . وعوضًا من أن تُقرّ الأديان بأنّ التناقض بين المتناهي واللامتناهي هو تناقض لصيق بالجوهر الإنسانيّ ، يكمن كمونًا في طبيعة الإنسان الأصليّة ، تجعل هذا التناقض تناقضًا بين كيانَين منفصلَين الواحد عن الآخر ، هما الكيان الإلهيّ والكيان البشريّ . فيصبح الله على هذا النحو تجسيدًا شخصيًّا للاّمتناهي وللاّمحدود . وهذا ما أفلحت المسيحيّة في إنجازه حين نسبت إلى كائن واحد كلّ أبعاد الغنى التي ينطوي عليها الجنسُ البشريّ . وما لبثت أن أنسنت هذا الكائن ، فأظهرت بذلك طبيعتَه الحقيقيّة .

ويتّضح من هذا كلّه أنّ فويرباخ يبيّن كيف يجري ترحيل المُثُل والصفات الإنسانيّة ونسبها إلى الله ، ولكنّه لا يشرح السبب الذي يدفع الفكر البشريّ إلى إجراء مثل هذا الترحيل . وفي مختتم التحليل يخلص فويرباخ إلى أنّ الله ليس سوى انعكاس لصورة الإنسان ، ممّا يُتيح للإنسان في الدين أن يرَى ذاتَه في مرآة الله ، إذ إنّ " الله مرآة الإنسان " . ومعنى هذه العبارة أنّ الله موئل الأحاسيس البشريّة السامية ومحطّ الأفكار الإنسانيّة الرفيعة [٦] . ولمّا كان جوهر الأديان

---

[٥] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤٦ .

[٦] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨، ص ١٨٨ .

مقتصرًا على استيعاب أعظم ما تنعقد عليه الطبيعةُ البشـريّة مـن عنـاصر السـموّ والرفعة ، فإنّه من الضروريّ أن يعمد الإنسانُ إلى تجريـد هـذه الأديـان مـن أوهامهـا ، وذلك من أجل استعادة مكتنزات الإرث البشريّ . وفي هـذا تقـوم مهمّـة الفيلسـوف الذي ينبغي له أن يقود خطى البشريّة في هذا السبيل :

" قوامُ مهمّتنا ، في وجه دقيق ، أن نبرهن أنّ تَعارض الإلهيّ والبشـريّ هو تعارض وهميّ ، أي أنّه ليس من تعارض إلاّ بين الجوهر الإنسـانيّ والفرد الإنسانيّ ، مُستندين في ذلك إلى أنّ موضـوع الديـن المسيحيّ ومضمونه هما أمران بشريّان كلَّ البشريّة " [٧] .

فالمطلوب إذن نزع طابع الوهم والأسطورة عن الديـن . وللبلـوغ إلى هـذه الغاية ، يعتمد فويرباخ على العقل وحـده وينتظـر أن يسـقط الديـن بفضـل نمـوّ الوعي الإنسانيّ وتطوّره وترقّيه . وبالاعتماد على العقل يسعَى إلى تحليل العقائد الدينيّة ليستخرج منها مدلولَها الأنتروبولوجيّ ، فيعلّـل هكـذا نشـوء الديـن باستجلاء حقيقة المسلك الإنسانيّ الذي أفضَى إلى التديّـن . والواقـع أنّ هـذه العمليّـة التحليليّـة الشفائيّة تهدف إلى تحرير الإنسان من أوهام التديّـن بإظهـار الديـن كحالـة أولى غير مباشرة من حالات الوعي الذاتيّ للإنسان :

" الدين هو الوعي الذاتيّ الأوّل للإنسان ، ولكنّه الوعي غير المباشـر . ومن ثمّ ، فإنّ الدين يسبق الفلسفة في كلّ مكان ، سـواءٌ أكـان ذلـك في تاريخ البشريّة أم في تاريخ الفرد . فالإنسان أوّلاً يرحّل خارجًا عـن ذاته جوهرَه الخاصّ قبل أن يعثر عليه في ذاته . والدين هو جوهر الطفولة في البشريّة (...) . والمفكّر ينفذ في الدين إلى جوهره المحجوب عنه " [٨] .

يشير هذا النصّ إلى التطوّر البطيء الذي اختبرته البشـريّة في وعيهـا لذاتهـا ولجوهرها ، ويدلّ أيضًا على إيقـاع الرقـي الـذي تسـير عليـه الأديـان في تقـدّم

---

[٧] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٣١ .

[٨] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٣٠-١٣١ .

بعضها وتباطؤ البعض الآخر. ومّما يجدر ذكرُه أنّ فويرباخ يعتقـد أنّ المسـيحيّة ، إذ أنسنت ا لله ، أحرزت شوطًا عظيمًا من التقدّم على الأديان الأخرَى . وعلـى الرغم من التطوّر الذي يصيب الأديان ، فإنّها تظلّ كلّها في الضلال لأنّها تعجز عن إدراك الجوهر الإنسانيّ الذي تدركه الفلسفة . بيد أنّ هذه الأديان تنطوي ، بحسب فويرباخ ، على شيء من الحقيقة حين تجعل الإنسـان ، ولـو علـى شـيء من التضليل ، في مواجهة حتميّة مع جوهره الخاصّ :

" الدين هو العلاقة التي يقيمها الإنسان مع جوهره الذاتـيّ ، وفي هـذا حقيقةُ الدين وقدرتُه الأدبيّة على الخلاص ، ولكن ليس مع جوهره بما هو جوهره الخاصّ ، ولكن كجوهر آخر ، متميّز منه ، معـارض لـه ، وفي هذا خطأ الدين ، وحدودُه ، ومناقضتُه للعقل والأخلاق " [٩] .

تُخطئ الأديانُ خطأً أصليًّا حين تفصل ما ينبغي ربطه وضمّه وجمعه ، وهـو ا لله والإنسان . فا لله ، في نظر فويرباخ ، لا يختلف عن الإنسان ، ولكنّه صورة الإنسان ينحتها الإنسانُ عن ذاته ويُسقطها على كيـان يتكـره هـو لمثـل هـذه الغايـة . وحده وعيُ الإنسان الفلسفيّ لجوهره الذاتيّ يعيـد إليـه مـا سـلبه هـو مـن ذاتـه وأسقطه على هذا الكيان الخارج عنه .

ومّما تجدر الإشارة إليه ، في تحليل هذه الرؤية الفلسفيّة الإلحاديّـة ، أنّ فويربـاخ لا يبرّر تبريرًا وافيًا انتقال الإنسان من الوعي الأوّل النـاقص ، وهـو الوعـي الدينيّ لجوهر ذاتيّ أسند إلى كـائن آخـر ، إلى الوعـي الثـاني الصـائب ، وهـو الوعـي الفلسفيّ لجوهر الذات وقد استعاد الإنسانُ ملكيّتَه وأعاد له موضعَه الأصلـيّ في صميم كيانه الإنسانيّ .

ويمكن القول أيضًا إنّ إلحاد فويرباخ مَبـنيّ علـى نظـرة فلسـفيّة إلى التـاريخ تعاين فيه حركةَ تطوّر وتوقّل ورقي تبلغ بالإنسان إلى كمال جوهره الإنسانيّ . ومع أنّ هذه النظرة متأثّرةٌ أشـدّ التأثـير بفلسـفة هيغـل الـذي يعـاين في التـاريخ

---

[٩] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤٥ .

مُنبسطًا لانتشار الروح التائق إلى اكتماله الذاتيّ في مختتم الزمن ، إلاّ أنّ فويرباخ يعتقد أنّ للتاريخ غاية لصيقة به téléologie immanente ، وأنّ التاريخ يعبّر عن المسرَى المعيّن الذي يسلكه العقلُ البشريّ حتّى يصل إلى تحقيق ذاته تحقيقًا كاملاً . وعلى حسب هذا المعنَى ، يصبح التاريخُ انكشافًا تدريجيًّا لجوهر الإنسان . وأمّا التاريخ الدينيّ ، فيعتبره فويرباخ تاريخ رقي الوعي الإنسانيّ ، أي تاريخ الوعي الإنسانيّ المسلوب من ذاته والمغترب عن ذاته ، الوعي الذي لا يعرف جوهرَه الذاتيّ إلاّ في صورة الجوهر القائم في خارج الذات الإنسانيّة .

في ختام نقد المسيحيّة ، يعلن فويرباخ في كتابه " جوهر المسيحيّة " أنّ الدين المسيحيّ مضمونُه أنترِوبولوجيّ محض :

" لقد برهنّا أنّ مضمون الدين وموضوعه هما أمران بشريّان كلّ البشريّة ، وأنّ سرّ اللاهوت هو الأنتروبولوجيا ، وسرّ الكائن الإلهيّ هو الجوهر الإنسانيّ . غير أنّ الدين لا يَعي طبيعةَ مضمونه الإنسانيّة ، بل يخالف بالأحرَى ما هو إنسانيّ ، أو لا يُقرّ على الأقلّ بأنّ مضمونه إنسانيّ . فالمنعطف الضروريّ في التاريخ هو إذن الاعتراف والإقرار علنًا بأنّ وعي الله ما هو سوى وعي الجنس [البشري] " [١٠] ...

***

ومن بعد ما أفضَى فويرباخ إلى هذه الخلاصة ، اعترف بأنّها خلاصة لا ترضيه فتقنعه ، إذ إنّ تحديده للإنسان ككائن الوعي في كتابه " جوهر المسيحيّة " يظلّ ، في نظره ، تحديدًا مجرّدًا ، والإحالة المستمرّة إلى الجنس البشريّ تُفضي إلى ثنائيّة تزعجه . ولذلك سعَى في كتاباته اللاحقة ، ومنها كتاب " جوهر الدين " (١٨٤٥) إلى مراجعة نظرته إلى الإنسان ، فأخذ يتحدّث عن الإنسان الفرد ، العينيّ ، المحسوس ، ويعيد البحث في مسألة الله اعتمادًا على أسُس جديدة .

---

[١٠] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ٤٢٥ .

يَستهلّ فويرباخ بحثَه الجديد بالاستفسار عن هويّة الإنسان . وبعد أن كان قد أغرق في وصفه بالجوهر الطبيعيّ essence naturelle ، الواعي لذاته conscience de soi ، يعود فيقاربه في كتابه " جوهر الدين " مقاربةً أوفر تحسّسًا لما يحياه الإنسان في محيطه الخارجيّ ، فإذا بالإنسان هذا الفرد المقيّد بحدود الزمان والمكان ، الذي يحيا ، وينعم ويشقى ، ويحبّ ويُبغِض ، ويسير إلى الموت . فهو، بكلّ كيانه ، إنسانٌ مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالآخرين وبالطبيعة ، فيتعلّق وجودُه بالعالم الذي يحيط به . وبكلمة واحدة ، يوجز فويرباخ هويّة الإنسان : الارتباط أو التبعيّة dépendance .

وبفضل هذه المقاربة الجديدة ، يسقط تعارض الفرد والجنس ، والمتناهي واللامتناهي ، إذ يُلغي فويرباخ مقولات الجنس واللامتناهي ، وما إلى ذلك من مفاهيم مجرّدة . فيصبح الإنسان الذي يُعنَى هو به الإنسانَ الفرد الذي يرغب ويريد ويشعر :

" الحقيقة هي ما يراه الكائنُ الحسّيّ وحسب ، وما يعاينه الحدسُ الحسّيّ وحسب ... والإنسان لا يتميّز من الحيوانات إلاّ لأنّه الحيّ الذي يفوق الجميع حسّيّةً le superlatif vivant du sensualisme ، الكائن الأكثر حسّيّةً وحسّاسيّةً في العالم " [١١] .

واستنادًا إلى هذه المقاربة ، يكتشف فويرباخ أنّ الشعور بالتبعيّة يقوم في أصل جميع الأديان الطبيعيّة . ويدعو فويرباخ هذا الشعور بالمبدإ الذاتيّ في الدين ، أمّا المبدأ الموضوعيّ ، فهو الطبيعة التي يشعر الإنسانُ الفردُ بارتباطه الحتميّ بها . وعلى هذا النحو ، يستخرج فويرباخ مبدأين جديدَين في تبرير نشوء الدين ، هما التبعيّة والطبيعة ، وذلك في موازاة المبدأين اللذَين استخرجهما في كتابه الأوّل " جوهر المسيحيّة " ، وهما الوعي الذاتيّ للإنسان (المبدأ الذاتيّ) والجوهر

---

[١١] فويرباخ ، **جوهر الدين** ، ورد في :

M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cogitatio fidei 45, Cerf, 1970, pp. 230-231.

الإنسانيّ (المبدأ الموضوعيّ) . وعلى حسب التصوّر الجديد ، يصبح ا لله ، وقد عُرّي من جميع الصوَر الخاطئة المضلّلة ، كيانًا أقنوميًّا في الطبيعة une hypostase de la nature ، على حدّ تعبير فويرباخ : " الطبيعة هي الغرضُ الأوّل ، الغرضُ الأصليّ في الدين " .

***

لا شكّ أنّ تأثّر فويرباخ بالمسيحيّة هو الذي كشف له السمات الإنسانيّة التي يتّصف بها إلهُ المسيحيّة . فما لبث أن أرجع هذه السمات إلى الإنسان منقذًا الجوهر الإنسانيّ من الاستلاب والتغرّب . ولكنّ تطوّر نقده الفلسفيّ للدين بلغ به إلى معاينة الأديان الطبيعيّة التي تنسب إلى ا لله سماتٍ غير بشريّة ، ممّا دفعه إلى تحليل صورة ا لله في الأديان الطبيعيّة ، وهي الصورة التي تتكشّف فيها الصفات والطاقات التي يعثر عليها العقلُ في الطبيعة . والواقع أنّ فويرباخ يُقرّ بأنّ كلتا الصورتَين ، صورة ا لله الأنتروبولوجيّة وصورة ا لله الطبيعيّة ، لا تتعارضان إلى الحدّ الذي يبدو فيه التعارضُ ظاهرًا بينهما .

ولقد سعَى فويرباخ إلى التوفيق بين هاتَين الصورتَين ، فخلص إلى أنّ صورة ا لله هي صورةٌ مركّبة ، يصدر البعضُ من خواصّها عن الإنسان ، وهي الصفات الأخلاقيّة ، ويصدر البعضُ الآخر منها عن الطبيعة ، وهي الميزات الفيزيائيّة الطبيعيّة . فيُستعار لله ، في الصورة الأولى ، من جوهر الإنسان صفاتُ الكائن الروحيّ ، الشخصيّ ، العاقل ، المحبّ . ويُستعار له ، في الصورة الثانية ، من حضن الطبيعة ، ميزات الاقتدار ، والقوّة ، والأبديّة ، والخلود . وهكذا يبدو ا لله مُنصهَر الصفات الإنسانيّة والميزات الطبيعيّة . فيقتصر اختلافُ الأديان على التباين في إبراز مقدار هذه الصفات والميزات في ترسّم صورة ا لله .

ولكنّ السؤال عن السبب الذي من أجله يرحّل الإنسانُ عنه وعن الطبيعة الصفاتِ البشريّة والميزاتِ الطبيعيّة ، هذا السؤال يظلّ من دون إجابة في كتاب " جوهر الدين" . ويكتفي فويرباخ بترداد الشرح الذي سبق فأنشأه في كتابه الأوّل " جوهر المسيحيّة" ، إذ يقول :

" إنّ ما يعتبره الإنسانُ ذا قيمة جوهريّة ، وما يعتبره كاملاً ورائعًا ، وما يجد فيه ملذّةً حقيقيّة ، هذا وحده هو الله في نظره . فإذا اعتبرتَ الانطباعَ الحسّيّ انطباعًا مجيدًا ، كان هذا الانطباع في نظرك ميزةً إلهيّة . لذلك (...) لا يؤمن الإنسان إلاّ بحقيقة وجوده الذاتيّ وجوهره الذاتيّ ، لأنّه لا يستطيع أن يؤمن بشيء آخر إلاّ بما هو عليه في ذات كيانه . فإيمانُه هو وعيُه لما هو مقدّس في نظره . ولكنّ الإنسان لا يعتبر مقدّسًا إلاّ ما يكوّن له حميميّتُه ، وخاصيّتُه ، الأساس الأخير ، وجوهر فرديّته " [١٢] .

فإذا كان الله حصيلةَ ما يستلبه الإنسانُ من كيانه ومن كيان الطبيعة ، فالأجدر الوقوف على سبب هذا الاستلاب ، هل يكون صادرًا عن الإنسان أم عن قوّة خفيّة ناشبةٍ في أعماق كيانه . ويظلّ هذا التحوّل تحوّلاً غامضًا ، ولو أنّ فويرباخ ينسب ، في هذَين الكتابَين ، إلى المخيّلة الإنسانيّة القدرة على إنجاز مثل هذا الانتقال ، فيعتبرها " أداةَ الدين الأساسيّ " .

***

وفي كتاب آخر عنوانُه " نسبُ الآلهة " Théogonie ، وُضِع في سنة ١٨٥٧ ، يحسم فويرباخ المسألة فيؤكّد أنّ أصل جميع الآلهة هو الرغبة ، إذ إنّ الإنسان هو كائنُ الرغبات ، والآلهة التي ينحتها لذاته ليست هي سوى ممثّلةٍ لرغباته vicaires de ses désirs ، يبتدعها الإنسانُ تحقيقًا لهذه الرغبات . وفي صدد هذه الرغبة ، يُعلن فويرباخ أنّ الرغبة الإنسانيّة تعبيرٌ عن مسعَى الإنسان إلى تثمين ذاته والإقرار بما لها من قيمة لصيقة بها . الرغبة تعبيرٌ عن إرادة الإنسان في الحياة وتوقه إلى السعادة . والتوق إلى السعادة هو ما يقوم في أعماق الإنسان . ولذلك اكتسبت الأديان هذا القدر من النجاح بفضل وعود السعادة التي ينطوي عليها

[١٢] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبِرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٨ .

خطابُها . وعلى حسب هذا المعنَى ، يصبح الإيمانُ المسيحيّ تعبيرًا عن هذه الرغبة الإنسانيّة في الفوز بالسعادة وقد حُملَت هذه الرغبةُ على معنَى الرجاء في الحصول على غبطة الخلود في الحياة الآخرة .

وبناءً على هذا التحليل ، يذهب فويرباخ إلى القول بأنّ الرغبة هي ابنة الفقر والحرمان والقصور . ووراء كلّ رغبة يختبئ إلهٌ من الآلهة التي يتوق إليها الإنسان . وبما أنّ الرغبة منعقدةٌ على الحرمان ، فإنّها حركةٌ ناشطةٌ في داخل الإنسان تستدعيه وتستحثّه وتستنهضه إلى اكتساب حرّيّته وتحقيق ذاته . وفي هذا السياق ينقلب الله في فكر فويرباخ مسدَّ الحاجات وقضاءَ الرغبات ومهوَى النوازع .

ويعتقد فويرباخ أنّ مثل هذا التصوّر المبنيّ على استخراج موقع الرغبة في نشوء الشعور الدينيّ لا يخالف التصوّر السابق ، بل يكمله ويوسّع فيه نطاقَ أمانته لحقيقة المسعَى الإنسانيّ في استطلاع جوهر الإنسان . فالرغبة ، وقد أسعفتها المخيّلة ، لا تكتفي بحشد صفات الجوهر الإنسانيّ ونسبها إلى الألوهة ، بل تعمد إلى الابتكار فتستحوذ على كلّ ما يقع تحت إدراك الإنسان في صورة النقص والعجز والقصور لتجعل منه تجلّيات شتّى للألوهة .

هل وُفّق فويرباخ في تبرير الشعور الدينيّ وردّه إلى حركة الوعي البشريّ التي تنشط تارةً في ترحيل صفات الجوهر الإنسانيّ ، وتارةً في نحت الرغبة الإنسانيّة في صورة الإله الذي تنحصر وظيفتُه في قضاء هذه الحاجة ؟ لا شكّ أنّ انتقاد فويرباخ لفكرة الله يقوم على تصوّره الفلسفيّ للجوهر الإنسانيّ. وإبرازًا لجدارة هذا الانتقاد ولقيمته الفكريّة ، يلحّ فويرباخ على طبيعة دعوته الفلسفيّة فيقول :

> " إنّ الذي لا يُدرك منّي سوى إلحادي لا يعرف شيئًا عنّي (...) . إنّي أنكر الله ، وهذا يعني لي أنّي أنكر إنكارَ الإنسان ، فأستبدل الموقفَ الوهميّ الخياليّ السماويّ الذي يقفه الإنسانُ ، وهو الموقف الذي يُفضي حتمًا في حياة الواقع إلى إنكار الإنسان، أستبدله بالموقف الحسّيّ ، الواقعيّ ، ومن ثمّ ، على وجه الضرورة ، بالموقف السياسيّ والاجتماعيّ الذي

يقفه الإنسان . وليست مسألةُ وجود الله أو عدم وجوده لديّ سوَى مسألة وجود الإنسان أو عدم وجوده " [١٣] .

***

لقد أثّر فويرباخ تأثيرًا بيّنًا في فكر الإلحاد الحديث والمعاصر ، حتّى إنّ ماركس كان يحرّض مناصريه على قراءة كتاباته فيستحثّهم بالقول : " ليس لكم من سبيل آخر إلى الحقيقة والحرّيّة سوَى " سيل النار " ruisseau de feu . ففويرباخ هو مَطهر الأزمنة الحاضرة " . والحقيقة في نظر فويرباخ بلوغُ الإنسان بلوغًا حرًّا إلى جوهره الإنسانيّ :

" إنّ محبّة الإنسان لا يمكنها أن تُشتقّ من مصدر آخر ، إذ إنّها محبّة أصليّة . وحينئذ فقط يمكن المحبّة أن تكون قدرةً أصيلةً ، مقدّسةً ، أكيدةً . فإذا كان جوهر الإنسان هو في نظر الإنسان الجوهرُ الأسمَى ، حينئذ ينبغي عمليًّا أن تكون محبّةُ الإنسان للإنسان هي الناموس الأسمَى والأوّل . فالإنسانُ هو إلهٌ للإنسان Homo homini Deus est ، وهذا هو المبدأ العمليّ الأسمَى ، وهذا هو منعطف تاريخ العالم . فصلة الطفل بأهله ، والزوجِ بزوجته ، والشقيق بشقيقه ، والصديق بصديقه ، وفي وجه العموم صلةُ الإنسان بالإنسان ، وفي موجز العبارة الصلات الأخلاقيّة هي في ذاتها ولذاتها صلاتٌ دينيّةٌ حقّة " [١٤] .

ولا جرم أنّ مثل هذا الكلام ينشئ في إثر الفلسفة الإلحاديّة التي صاغها فويرباخ ما بات يُدعَى بالمذهب الإنسانيّ البحت الذي يُفرغ الألوهة من كلّ مضامينها الذاتيّة ويُعيدها إلى جوهر الإنسان . فالمقدّس والدينيّ أضحَى في أعقاب هذا المذهب كلَّ ما له صلةٌ بالإنسان . وإذا كان لا بدّ من التخلّي عن الدين في

---

[١٣] فويرباخ ، **جوهر الدين** ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠-٢٦١ .

[١٤] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ص ٤٢٦ .

حلّته العتيقة ، فلأنّ الإنسانيّة القائمة اليوم لا تُطيق من بعد أن تعتنق مثل هذا التجويف لمضامينها السنيّة :

" ما زلنا اليوم نحيا في حال من التناقض المغيظ بين الدين والثقافة . فعقائدنا وعوائدنا تتعارض أشدّ التعارض هي وتصوّرنا الحاليّ المادّيّ والروحيّ (...) . وإنّ إلغاء هذا التعارض هو الشرط الضروريّ الذي لا معدل عنه لتنبعث الإنسانيّةُ . هو الشرط الوحيد ، في هذا الوجه من القول ، حتّى تقوم إنسانيّةٌ جديدة وعصر جديد (...) . والعصرُ الجديد يعوزه أيضًا حسٌّ جديد واقتناعٌ جديد في شأن مقوّمات الوجود الإنسانيّ وأصوله الأولى . وإذا ما أردنا أن نتمسّك بكلمة الدين ، يحتاج هذا العصرُ الجديد إلى دين جديد "[١٥] .

لا ريب أنّ هذا المذهب الإنسانيّ الذي نادَى به فويرباخ أثار الكثير من الردود اللاهوتيّة المندّدة . غير أنّ الأثر الإيجابيّ الذي أوقعه فويرباخ في الفكر الدينيّ المسيحيّ تجلّى في ثلاثة من التيّارات اللاهوتيّة . فلقد حاول أصحاب التيّار الأوّل أن يستخرجوا من إلحاد فويرباخ ما يُعينهم على الفصل القاطع بين آلهة الأصنام التي ينحتها الإنسان والإله الحقيقيّ الذي يوحي من ذاته بذاته . فهذا كارل بارت يؤيّد فويرباخ في نقده للأديان التي اخترعها البشر ، ولكن من غير أن يوافق أبا الإلحاد الحديث على نقض المسيحيّة في جوهرها ، إذ إنّ جوهر المسيحيّة لا يبلغ إليه نقد فويرباخ . فبإزاحة الأصنام وتعطيل الإسقاطات البشريّة أظهر هذا الإلحادُ أنّ الإنسان لا يمكنه البتّة أن يقبض على الله ، بل جلُّ ما يمكنه الإمساك به هو ظلُّه ونتاجُ خياله وأوهامه . ولذلك يدعو بارت الإنسانَ المؤمن إلى الوثوق بإيمانه ، لا بطاقاته العقليّة في إدراك الجوهر الإلهيّ . وعلى هذا النحو ، أسهم فويرباخ في تدعيم القطيعة التي أثبتها الفكرُ اللاهوتيّ بين الدين ، وقد حُمِل على معاني الابتكار البشريّ ، والإيمان ، وفي أساس نشأته مبادرة الوحي

---

[١٥] فويرباخ ، **جوهر الدين** ، مرجع سابق ، ص ٢٥٩ .

الإلهيّ . ومن ثمّ ، تصبح المسيحيّة إيمانًا في قلب الإنسان ، لا دينًا في المؤسّسة والشرائع والصياغات اللاهوتيّة . وإذا سلّم البعضُ بأنّ نقد فويرباخ قد أصاب المسيحيّةَ كدين ، فاللاهوتيّون من أمثال بارت يعتقدون بأنّ هذا النقد يعجز عن نقض المسيحيّة كدين القلب المبنيّ على المكاشفة الإلهيّة .

وفي مجرَى التيّار اللاهوتيّ الأوّل ، قال ديتريش بونهوفِر بأنّ العلمنة التي دعا إليها فويرباخ لا يمكن المسيحيّ إلاّ أن يقبلها ويؤيّدها ، إذ لا يجوز في معالجة قضايا الإنسان العلميّة والسياسيّة والأخلاقيّة أن يَستنجد الإنسانُ با لله استنجادَه بفرضيّة قاهرة تحمل إليه الحلول الشافية . ولذلك ينبغي للمسيحيّ أن يحيا في العالم كما لو أنّ ا لله غيرُ موجود ، حتّى يتسنّى له أن يضطلع بمسؤوليّته الإنسانيّة في رعاية الوجود ، في غير توكّل طفوليّ على القدرة الإلهيّة يستغلّها وسيلةً لقضاء حاجاته .

في التيّار اللاهوتيّ الثاني سعيٌ إلى الربط بين الاختبار الإنسانيّ والإيمان المسيحيّ . فالفصل الذي يدعو إليه كارل بارت في إثر انتقاد فويرباخ لا يستقيم ، بحسب أنصار هذا التيّار ، في حياة الإنسان الفعليّة ونضاله اليوميّ . ولذلك يجتهد هذا التيّار في الإفادة من فكر فويرباخ على وجه التنديد بالأسقام والتجاوزات والتشويهات التي تعتري الدينَ الحقيقيّ والتي أصاب فويرباخ في تفنيدها . والفائدةُ التي تُجتنَى من نقد فويرباخ أن يُضطرّ الإنسانُ المؤمن إلى الكشف عن هويّة الإله الذي يتحدّث عنه مستخدمًا صورتَه ومفهومَه وكلامَه في بناء خطابه الدينيّ وتبرير مسلكه الأخلاقيّ . فاللاهوت عاد لا يجوز له ، في إثر النقد الذي وجّهه إليه فويرباخ ، أن يتفوّه بلفظ ا لله من دون أن يفسّر معاني هذه الكلمة التي يعسر على الإنسان إدراكُها واستجلاء أبعادها إنْ لم يُفصح المؤمن عن وجوه استعمالها في قرائن أنظومته اللاهوتيّة .

واستنادًا إلى هذا المسعَى التوضيحيّ ، يتبيّن أنّ فويرباخ يتطلّب الكثير من التدقيق في استعمال المفاهيم والمقولات والمصطلحات . ووفاقًا لمبدإ الوقاية المنهجيّة ، ينبغي أيضًا التدقيق في وصف فويرباخ للظاهرة الدينيّة ، إذ إنّه اعتبر العوارض المرضيّة عنصرَ الأساس في تجلّي الظاهرة الدينيّة ، فاستحال عليه البلوغ إلى حقيقة هذه

الظاهرة ، ممّا يستحثّ أنصارَ التيّار الثاني على استجلاء حقيقة الدين والتثبّت من صلاحيّته وجدارته في إكمال إنسانيّة الإنسان .

وأمّا أتباعُ التيّار اللاهوتيّ الثالث ، فأكبّوا على استطلاع مواضع الإسهام الفكريّ الذي أتى به فويرباخ ، فارتأى البعضُ منهم أن يستقوا من هذا الإسهام تصوّر فويرباخ للعلاقة القائمة بين الذات والآخر ، بين الأنا الإنسانيّ والأنت الإنسانيّ ، وهي العلاقة التي ظنّ فويرباخ أنّه يُعيدها إلى مرجعيّتها الإنسانيّة البحتة . ولشدّة تحسّسهم لغنَى هذه العلاقة ، لم يتورّعوا أن يروا فيها نواةً صالحةً تُعينهم على إنشاء فكرٍ دينيّ به يدنون من الله دنوًّ المقاربة اللاهوتيّة المسيحيّة البحتة . ولمّا كانت المسيحيّة تؤمن أنّ الإنسان لا يسعه أن يبلغ إلى الله إلاّ وقد اصطحب أخاه الإنسان ، بحيث يصبح اللقاء الإنسانيّ الحقيقيّ موضعَ تجلّي الإله ، فإنّ فويرباخ يصيب حين يُلحّ على موقع العلاقة الإنسانيّة ونصيب التلاقي الإنسانيّ في تحقيق إنسانيّة الإنسان . ولا شكّ أنّ هذا الإسهام الأنتروبولوجيّ قد استثمره مفكّرون من أمثال مارتن بوبر وإمّانويل لفيناس اللذَين اعتبرا أنّ الإنسان لا تكتمل إنسانيّته إلاّ بمقدار ما يُنشئ في دائرته الذاتيّة للإنسان الآخر مقامَ الصدارة الذي فيه يتجلّى جوهرُ الطبيعة الإنسانيّة . وعلى هذا النحو ، يشرّع فويرباخ أمام المسيحيّة سُبل الأصالة والفرادة والتجدّد ، وهي السبُل التي كان ينبغي للمسيحيّة أن تنهجها من تلقاء ذاتها . فيُظهر للمسيحيّين أنّ الآخر هو السبيل الوحيد الذي يُفضي إلى البلوغ إلى الله .

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها مارسيل نوش في مصادر الإلحاد المعاصر :

Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Foi Vivante 329, Le Centurion, 1993.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر فويرباخ ، ومنها :

Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.
André Dartigues, *Le croyant devant la critique contemporaine*, Le Centurion, 1975.
Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, 2 volumes, Desclée, 1970.
Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme*, Casterman, 1958.
Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, 1944.
Alexis Philonenko, *Feuerbach*, 2 volumes, Vrin, 1990.
Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil, 1972.
Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cogitatio fidei 45, Cerf, Paris, 1970.

الإلحاد في فكر فريدريخ نيتشه
(١٨٤٤-١٩٠٠)

مقدّمة عامّة

يُجمِع مؤرّخو الفكر الفلسفيّ على القول بأنّ نيتشه هو من أخطر محاربي الدين المسيحيّ . فإنّ فكره الإلحاديّ أصاب مواطن الضعف في هذا الدين وألجأه إلى المساءلة الذاتيّة والمراجعة النقديّة . هو نيتشه الذي أنبأ بسقوط المسيحيّة في أنظومتها الوسيطيّة التقليديّة وأعلن قبل الأوان عن ولادة الإنسان غير الموسوم بوسم الحضارة المسيحيّة l'homme post-chrétien ولذلك كان يشعر في نفسه أنّه أتى إلى العالم قبل الأوان الفكريّ لقدومه . فأرسل قولته المشهورة :
" ثمّة أناسٌ يولدون من بعد أن ينقضي أجلُهم " Il y a des hommes qui naissent posthumes .

وإنّ أخطر ما يتّصف به فكرُ نيتشه هو امتناعُه على الإدراك لكثرة التلوّنات وتنوّع المقاربات وتعدّد النبرات وغنى التحسّسات التي تنطوي عليها مؤلّفاتُه . فهو يبدّل في مواقعه الفكريّة من غير أن يُعلم القارئ ، وينتقل من مستوى إلى آخر من غير أن يُنبئ عن زمن الانتقال . وممّا يعسّر سبيلَ الاطّلاع على فكره إعراضُه المتعمَّد عن إنشاء فلسفيّ جدير بكتابات الأساتذة والباحثين الجامعيّين الذين كان ينتمي إلى دائرتهم ، إذ كان يهوَى التأليف المتقطّع المبنيّ على حدس اللحظة الملتمع . فجاءت كتاباتُه أشبهَ بمقتطفات متنوّعة الحجم والمبنَى ، تنبثق من فيض قريحته وتنتظم في سياق شائك من الأفكار المتداخلة المتداعية المتضاربة .

***

ولكن على الرغم من تبعثر الأفكار وتشتّت الإيحاءات يميل الباحثون إلى

استخراج الأفق الفكريّ الذي تنتمي إليه فلسفةُ نيتشه ، فيترصّدونه في البيئة الثقافيّة التي طبعت الدينَين اليهوديّ والمسيحيّ [١] . فكلّ ما أتى به نيتشه مقارعةً لفيلسوف أو نقضًا لمفهوم أو إنباءً عن تحوّل خطير إنّما استلّه من مواجهته للفكر الدينيّ المسيحيّ الذي انتمَى إليه انتماءً صريحًا قبل أن يثور عليه .

فلقد أبصر نيشته النور في مدينة روكن بالقرب من لوتسن (بروسيا) في سنة ١٨٤٤ . وكان أبوه قسّيسًا ابنَ قسّيس . وكان في حداثته يودّ هو أيضًا أن يصبح قسّيسًا قبل أن ينتفض ويثور على الدين والأخلاق . فقد أباه وهو في الخامسة من عمره . وبعد أن درس في جامعتي بون ولايبتسيغ ، استدعته جامعة بازل السويسريّة ليدرّس فيها . فمكث في سويسرا وحصل على الجنسيّة السويسريّة . وفي إثر الحرب التي نشبت بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) حيث خدم كممرّض تابع للجيش البروسيّ ، عاد إلى بازل وقد أحدثت فيه الحربُ تحوّلاً خطيرًا . فأخذ يمجّد الهويّة الألمانيّة . وما عتّم أن اعتراه الجنون والشلل ، ممّا أقعده عن التعليم الجامعيّ وأولجه في عزلة أودت به إلى الموت (١٩٠٠) . وأمّا مؤلّفاته ، فلقد فاضت بها قريحتُه في إيقاع مذهل وفي فترةٍ من الزمن وجيزة .

واجه نيتشه المسيحيّةَ مواجهة عنيفة ، ولكنّه لم يُنكر قطّ أصله المسيحيّ : " دمي قريبٌ من دم الكهنة " . ومع أنّه يُقرّ بفضل التنشئة المسيحيّة وبما لها من وقع في نفسه [٢] ، يعود فيصرّح بأنّه تلقّى من أبيه جميع المزايا سوى الحياة والإقبال على الحياة . فهو لم يسمع قطّ أنّ أباه كان يقابل الحياةَ بإجابة " النعم " التي تستقبل دفقَ الحياة في كثير من الحبّ والانفتاح . وفي هذه المعاتبة تتجلّى نظرة نيتشه الناقدة التي بها ينظر إلى المسيحيّة الرافضة للحياة .

وممّا تلقّاه نيتشه عن المسيحيّة أنّها تنادي بمثال التزهّد والإعراض عن الدنيا

---

[١] أنظر :

Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974.

[٢] أنظر نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ٢٧٤ :

Nietzsche, *Le gai savoir*, coll. " Idées ", Gallimard, Paris, 1967.

والحياة . ولكنّ هذا المثال الـذي بلّغه إيّاه أبوه وتلقّنـه في روحانيّـة الكنيسـة الإنجيليّـة اللوتريّة هو مثال الموت ، موت الإنسان وهلاك الحياة لأنّـه شـكل مـن أشـكال الانتحار والقضاء المتدرّج على الذات [٣] . ولشدّة رفضه لهذه الروحيّة ، قرّر ذات يـوم التوقّف عن ممارسة الأسرار المسيحيّة . ولمّا توفّي أبوه ، ما استطاعت أمّه ، لقلّـة زادها الروحيّ اللاهوتيّ ، أن تجيب عـن أسئلته . فتحـوّل عنهـا إلى شـقيقته إليزابيت يسألها أن تتخلّى عن التقاليد الدينيّة الموسومة بالتشاؤم الحياتيّ وسـطوة الانتمـاء الاجتماعيّ وأن تختار سبيل البحث العسير المسلك . فكتب يقول لها :

" هنا تفترق الطرق الإنسانيّة . إذا واظبتِ على السـعادة والراحـة ، فـآمني . وأمّا إذا أردتِ أن تكوني تلميذةَ الحقيقة ، فابحثي إذن " .

مهاجمة المسيحيّة

يدعو بول ريكور نيتشه وماركس وفرويد فلاسفةَ الشكّ لأنّهم هـم الذيـن زعزعوا زعزعةً شديدةً أسُسَ الإيمان الدينيّ . ولا ريب أنّ نيتشه هو الذي قوّض التصوّرات المسيحيّة القديمة . ولشدّة ما هـدم مـن العمـارة الدينيّـة المسـيحيّة العتيقـة ، استحقّ عن جدارة لقب " الكسّار " casseur . وعلـى مثـال زرادشـت ، وهـو لسان حاله في أغلب مؤلّفاته وفي مؤلّف يحمل اسمَه " هكذا تكلّم زرادشـت " ، يحوّط نيتشه نفسَه بألواح متحطّمة وبألواح جديدة رُسِمت على نصفها حروفُ الانقلاب الفكريّ . ولقد دعا نيتشه نفسَه العدوَّ اللدود للمسيحيّة [٤] ، هو الذي نشأ في أحضانها وما لبث أن ثار عليها . وتنطوي فلسفتُه الإلحاديّة على حقلَيـن من البحث ، الحقل الأوّل هو حقل العـداوة الهدّامـة للديـن المسـيحيّ ، والحقـل الثاني هو حقل ابتداع صورة الإنسان الجديد المخالف لتصوّر الإنسان في المسيحيّة .

---

[٣] أنظر نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ١٤١ .

[٤] نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ٢٧٤ .

يرى نيتشه أنّ انتقاد المسيحيّة لا يتيسّر لكلّ من انزعج بعضَ الانزعاج من هذا الدين . فالانتقاد الفلسفيّ الذي يصبو إليه نيتشه يتجاوز نبرات القدح والذمّ والازدراء والاستخفاف والاستحقار، وهي النبرات التي احتشدت في خطاب الملاحدة الفرنسيّين من أمثال فولتير وغيرهم . انتقاد نيتشه يصيب الأصول الدفينة للمسيحيّة فيجتهد في افتضاح عيوبها من الداخل . غير أنّ هذا الداخل لا يعثر عليه نيتشه في صياغات الفكر المسيحيّ ومدفونات الوثائق المسيحيّة ومنجزات التاريخ المسيحيّ ، بل يروح يتحرّى عنه في واقع المسيحيّين الحاضر وفي حياتهم ومسلكم وقناعاتهم وعمق حوافزهم الباطنة . وفي صلب هذا التحرّي يعمد نيتشه إلى استقصاء تكوُّن الإيمان وتعريته في أصله ومصدره ومنشئ généalogie de la foi فيكتشف أنّ شعور الغِلّ والحقد والضغينة ressentiment هو الشعور الذي يُسيّر إرادةَ الإنسان المؤمن ، وهو الشعور الذي يستوطن النفسَ المسيحيّة ويبرّر في وجه عام ميلَ الإنسان إلى التديّن .

وفي تحليل هذا الشعور ، يخلص نيتشه إلى الاعتقاد بأنّ أشدّ ما تتّصف به المسيحيّة هو مثال التزهّد والتقشّف idéal ascétique ، وهو المثال الذي يعني بحسب نيتشه أنّ الإنسان المؤمن يرفض الحياة ويزدريها ويُعرِض عمّا تقدّمه له من طاقات التحقيق الذاتيّ ، ويؤثِر أن يُسقِط على حياةٍ أخرَى مزعومة معاني الوجود الذي يحيا الآن في كنف مسراه . ولذلك تصبح المسيحيّة في نظر نيتشه أفلاطونيّة صالحة للشعب ، إذ إنّها تدرك العالم كحبس ينبغي الانعتاق منه ، وتَعد المؤمنين بخلاصٍ يحصلون عليه بواسطة إيمانهم في عالم علويّ غير منظور . وعلى هذا النحو انتزعت المسيحيّةُ من الإنسان مركز ثقله وأسندته إلى الله ، فشقّت الإنسانَ شقّين ، وجعلته في تنازع عسير بين عالم الوجود الحقيقيّ الذي حُبس عنه ، وعالم الرجاء العلويّ الذي لا يرَى فيه نيتشه سوى أضغاث أحلام .

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا أنّ نيتشه ، على الرغم ممّا يأخذه على يسوع ، لا ينسب إلى الناصريّ ما ابتلت به المسيحيّة من ازدراء للحياة وإعراضٍ عنها . هو بولس الذي شوّه صورة الرسالة المبهجة التي أذاعها يسوع . فبولس هو

رجل الغلّ والضغينة ، وهو الذي نشر بين أتباع يسوع هذا العلم الحزين الذي دفع بالكنيسة إلى اعتناق مثال التقشّف ، ومال بها إلى خيانة مقاصد المسيح الأصليّة . ولذلك يعرّف نيتشه الكنيسة بالاستناد إلى معيار أمانتها ليسوع المسيح :

" الكنيسة هي على وجه التحديد ما بشّر يسوعُ بخلافه ، وهي ما علّم تلاميذه أن يناهضوه . (...) الكنيسة كلُّها هي الحجر الذي دُحرِج على قبر الإنسان-الإله ، تَسعَى بالقوّة إلى منعه من القيامة " [٥] .

وجريًا على تصوّر دينيّ فلسفيّ يقطع الصلةَ بين يسوع وبولس ، فيصوّر يسوع في صورة الإنسان الممتلئ من الحياة ، النابض بالفرح ، ويصوّر بولس في صورة الإنسان المحروم الثائر المنتفض الحاقد ، تستوقف نيتشه تلك المسيحيّة المكبّلة بعقدة الخطيئة ، الحاقدة على الحياة، المفرطة في ادّعاء التنزّه والتعالي والتسامي :

" إنّي أعتبر المسيحيّة من أشدّ ضروب التضليل والنفاق ضررًا ، هي النفاق الكبير والتجديف الأعظم ... وإنّي لأنازعها على جميع مواقعها ... وأحرّض على محاربتها . فالأخذ بأخلاقيّة صغار القوم معيارًا للأشياء إنّما هو من أشدّ ضروب الانحلال إثارةً للاشمئزاز استطاعت الحضارةُ أن تُبرزها إلى حيّز الوجود ، فيكون مثالاً من هذا المعدن ، نُصِّب فوق البشريّة ، في صورة ' الإله ' " [٦] .

فلسفة التحوّلات الثلاثة

لا جرم أنّ فكر نيتشه يتلبّس به الكثير من الغموض والتعقيد والتناقض والتنازع ، ممّا يعسّر الإلمام الموضوعيّ به وتفسير مضامينه تفسيرًا أمينًا . بيد أنّ نيتشه يدعو قرّاءه إلى التمييز بين شخصه وفكره ، ويتمنّى أن يحملوا هذا الفكر على محمل الجدّ :

---

[٥] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، ٤١٩-٤٢٠ ، ص ١٩١-١٩٢ .

Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, Gallimard, Paris, 1938.

[٦] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، ٤٣٣ ، ص ١٩٥-١٩٦.

" أنا شيءٌ وأعمالي شيءٌ آخر " [٧] . وعلى الرغم من المحنة الشخصيّة التي أصابت الإنسان نيتشه ، فإنّ فكره ينطوي على ضمّة من المقاربات الجديدة التي ينبغي الرجوع إليها لإدراك معاني العبارة الشهيرة التي أطلقها هذا الديناميت الكسّار : " مات الله " .

وغالبًا ما قيل عن نيتشه إنّه صاحب مذهب عدميّ nihiliste . غير أنّ التفحّص الدقيق للمقاربات التي أتى بها نيتشه تُظهر أنّ العدميّة مرحلةٌ عابرة من مراحل تطوّر فلسفته الإلحاديّة ، وهي الفلسفة التي تسير وفاقًا لإيقاع جدليّ يتوسّط فيه النفيُ طرفَين متقابلَين من التوكيد الإيجابيّ . ولقد تجلّى هذا الإيقاع الجدليّ في حديثه الشهير عن التحوّلات الثلاثة للفكر الإنسانيّ :

" سوف أخبركم عن تحوّلات ثلاثة للفكر : كيف يصبح الفكرُ جملاً ، وكيف يصبح الجملُ أسدًا ، وكيف يصبح الأسدُ طفلاً " [٨] .

التحوّل الأوّل : الجمل أو الإكرام الخانع

تُعبّر هذه التحوّلات الثلاثة عن المراحل التي اجتازها نيتشه في تطوّر فكره وعن المراحل التي تجتازها أيضًا البشريّة . في التحوّل الأوّل يعكف الفكرُ السالك مسلكَ الجمل على القبول قبولاً تلقائيًّا بما هو قائم من واقع في الوجود وبما ينبسط أمامَه من مسلك ومنهج وشرع . وينطوي مثلُ هذا القبول على الإعراض المحتوم عن انتقاد الواقع القائم ، إذ إنّ الفكر الجمَليّ يحمل على ظهره أحمالاً ثقيلة هي أحمال الدين والأخلاق وما ناب منابها في تصوّرات الأزمنة الحديثة .

فسمة هذا الفكر الأساسيّة هي الوداعة التي تحتمل كلّ شيء وتصبر على كلّ شيء وتُكرِم الإكرامَ الواجب . هو الفكر الذي يضطلع اضطلاعًا أمينًا بمصير قد

---

[٧] نيتشه ، **هذا هو الإنسان** ، الفقرة ١ .

Nietzsche, *Ecce Homo*, Gallimard, Paris, 1942.

[٨] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٤٦ .

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1947.

كُتب له من قبل . إنّه الفكر الـذي يعجز عن الإبداع والابتكار ، يكتفي بتصديق القيَم السائدة من غير مباحثة أو مجادلة . وهو فكرٌ مفطور على الإكرام ، يكرم من طبيعة ذاته ، بمعزل عن موضوع الإكرام . ولشدّة ما تلتصق سمةُ الإكرام بطبيعة الفكر الجمَليّ ، جعل نيتشه يحدّد الإنسان كحيوان مفطور على الإكرام . فبعد سقوط القيَم الدينيّة ، يُكرم الإنسانُ القيَم الإنسانيّة . ولا يلبث أن يُكرم ثقلَ الواقع من بعد أن سقطت القيَم الإنسانيّة نفسُها . فالإكرام في نظر نيتشه استعدادٌ داخليّ في الإنسان يدفعه ، في طور الفكر الجمَليّ ، إلى إجلال كلّ ما يغايره ويخالفه من واقع لا يقوَى على رفضه . هو ضربٌ من الخضوع العقيم يصوّره نيتشه في صورة الصحراء التي يتّجه إليها الجملُ محمَّلاً أعباء خنوعه الثقيلة .

وفي تحليل نقديّ لسيرة المسيح ، يعتبر نيتشه أنّ يسوع وقف موقفًا بطوليًّا ومحزنًا في الوقت عينه حين خضع للمصير الذي قُيِّض له أن يسير إليه . فيسوع يمثّل في نظر نيتشه مثالَ المسلك الجمَليّ ، إذ إنّه احتمل الإهانات من غير أن ينتفض ويثور ، وأفنَى ذاتَه في غير مجد ولا عزّة ، وأعرض عن النجاح والتألّق في حين كان في مكنته أن يصبح نجمًا لامعًا . ومع أنّ نيتشه يعتبر أنّ يسوع هو الكائن الذي بزَّ الجميعَ تفوّقًا ورفعةً ، إلاّ أنّه يظلّ الأصغر في ملكوت نيتشه . ولذلك يغدو الانصياع المسيحيّ والخضوع المسيحيّ والطاعة المسيحيّة إنكارًا لطاقات التجدّد الضخمة التي ينطوي عليها كيانُ الإنسان ، وبرهانًا على أنّ الفكر الإنسانيّ يعوزه على الدوام التشبّثُ بمطلق من المطلقات . وقد تبلغ به مغالاةُ التشبّث بالمطلق إلى حدّ جعل النسبيّ من الأمور مطلقًا حتّى ينعتق من دُوار السماء الفارغة .

التحوّل الثاني : الأسد أو الرفض الهدّام

لا سبيل إلى الخروج من موقف الخنوع والانصياع والإكرام إلاّ بالانتفاض والثورة . ولكي يقوى الإنسانُ على الثورة ينبغي أن تفقد جميعُ هذه القيَم سمتَها المطلقة . ولذلك ينصح نيتشه الإنسانَ بأن يحشد في ذاته جميعَ القيَم التي تقتضي

منه الإكرام والخضوع وأن يحشرها في بوتقة صراع واحدة بحيث تتواجه وتتنابذ ، إذ لا يقبل المطلقُ إلاّ أن يملك وحده على عقل الإنسان . فحين تتواجه المطلقات يجرّد بعضُها بعضًا من سمة المطلقيّة وتنقلب كلُّها أمورًا نسبيّة [9] . وما إن يسقط المطلقُ في السماء وعلى الأرض حتّى يتحرّر الفكرُ الإنسانيّ ويصبح هو وحده قادرًا على تعيين المطلق الذي يرسم له من تلقاء ذاته أن يكون مطلقًا .

ويعزو نيتشه ثورةَ الإنسان على المطلقات إلى الإرهاق الذي يصيب الفكرَ من جرّاء خضوعه لأثقال القيَم الملقاة على عاتقه . فيحدث أن ينقلب الفكرُ على جميع القيَم التي خضع لها . ولا يلبث أن يتحوّل الإنسانُ تحوّلاً ثانيًا فيصبح أسدًا يعارض كلّ قهر خارجيّ وكلّ ائتمار لا يصدر من حرّيّته الذاتيّة . ويحدّد نيتشه الفكر الأسديّ فيقول فيه إنّه " الفكر الحرّ . الاستقلالُ . زمنُ الصحراء ... نقدٌ لكلّ ما يحترمه الإنسان . سعيٌ إلى قلب مسرَى التقييم " [10] . وحين يستعيد الفكرُ حرّيّته ، يمكنه أن يثبت ذاتَه ويؤيّد كيانَه .

ويعتقد نيتشه أنّ الثورة ضرورةٌ قصوَى تمهّد للاستقلال الكامل وتسبق فعلَ الإبداع . فالذي يرغب في الإبداع ، ينبغي له أن يباشر بالهدم . وها هوذا زرادشت ، نبيّ العالم الجديد ، يحطّم السلاسل القديمة ويحرّض تلاميذَه على الإتيان بالفعل الجريء عينه : " لقد أمرتهم أن يهزأوا من معلّميهم ، معلّمي الفضائل العظماء ، ومن قدّيسيهم ، ومن شعرائهم ، ومن مخلّصيهم ، مخلّصي العالم " [11] . فالفكر الأسديّ يأبَى أن ينقاد للآخرين ، لأنّه يريد أن يكون معلّمَ نفسه ، فيحيا في النطاق الوجوديّ الخاصّ به . الأسد حيوانٌ شرسٌ يزأر فيحطّم ويمزّق كلّ ما هو قابلٌ للإكرام .

ولشدّة انصرافه إلى التهديم والتحطيم ، يقبع الأسد في أطلال الأخربة ، لا

---

[9] أنظر نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، ٤٢٦ ، ص ١٣٣ .

[10] أنظر نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، ٤٢٦ ، ص ١٣٤ .

[11] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ١٨٣ .

يقوَى على الترميم والبناء . ولذلك يظلّ تحوّلُه تحوّلاً ناقصًا ، مثلُه مثلُ الفلاسفة العدميّين الأوروبيّين الذين يثورون على المسيحيّة وعلى إرثها فيمزّقونه إربًا إربًا ، ولكنّهم يعجَزون عن ابتكار عالم جديد ومُثل جديدة وقيَم جديدة . إنّهم يجسّدون الرفض القاطع لكلّ ما هو قائم . وبسبب من عجزهم عن الخلق والإبداع ، يظلّون في أسر الغلّ والضغينة ، ممّا يدفع بنيتشه إلى أن يرفض رفضًا قاطعًا أن يتماهَى وإيّاهم :

" من نحن إذن ؟ فإذا كنّا نريد ببساطة الكلام أن نسمّي أنفسَنا بعبارات من مثل ' دون إله " أو ' كافرون ' أو أيضًا ' غير أخلاقيّين' ، فإنّنا نظلّ بعيدين عن الاعتقاد بأنّنا حدّدنا أنفسَنا تحديدًا صائبًا . نحن هذه الأمور الثلاثة معًا " [١٢] ...

ومع أنّ الفكر الأسديّ يشوبه الكثيرُ من السلبيّة والعدميّة ، غير أنّ نيتشه الذي وقف ذاتَه على خدمة الخلق والإبداع والتجديد ، لا يرضَى بالتخلّق بأخلاق الفوضويّين الذي يريدون أن يهدموا كلَّ شيء من غير أن يتمكّنوا من إعادة بناء أنفسهم ، " فيقولون إنّ هذا كلّه لا قيمة له ، ويرفضون أن يبتكروا قيَمًا جديدة " [١٣].

التحوّل الثالث : الطفل أو تثبيت الذات

لا يمكن الفكر الأسديّ أن يغدو مبدعًا خلاّقًا إلاّ إذا تحوّل تحوّلاً ثالثًا ليُصبح طفلاً :

" ولكن قولوا ، يا إخوتي ، ماذا يستطيع الطفل أن يصنعه ممّا عجز عن فعله الأسدُ ؟ لماذا يجب على الأسد الضاري أن يصبح طفلاً ؟ الطفل براءةٌ ونسيان ، الطفلُ بدءٌ جديد ولهوٌ ، الطفلُ دولابٌ يدور على ذاته ،

---

[١٢] نيتشه ، **العلم البهيج** ، ٣٤٦ ، ص ٢٣٠

[١٣] نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ١٦٨ .

حركةٌ أولى ، نعمٌ مقدّسة " [١٤] .

معنَى هذا الكلام أنّ الطفل يجسّد في نظر نيتشه صورة الإنسان المستعدّ لعالم جديد ، المنعتق من أسر القيَم العتيقة ، العازم على العيش ثروات كيانه الذاتيّة . الطفل صورة الإنسان الذي لا يقيّده عالمٌ قديم سابق على وجوده هو . ولذلك وحدَه الطفل ، وقد حُمِل كيانُه على هذا المعنى ، يستطيع أن يكتب من دون رجوع إلى مُستند آخر غير مُستنده . وحدَه يستطيع وفاقًا لمعياره الخاصّ والتزامه الشخصيّ أن يرسم ما الخير وما الشرّ ، وأن يستقبل في ملءِ كفّيه وعود الحياة . وهكذا يدعو زرادشت الفكرَ الإنسانيّ إلى أن يصبح طفلاً ، أي إلى أن يخرج من السُبات العقائديّ ليضحي خلاّقًا مبدعًا . فالإنسان ينبغي له أن يتجاوز ذاتَه بذاته . وهذه هي ، لَعَمْري ، الوصيّة الآمرةَ الخليقة بالاعتناء . وكلّ أمر يُقرّه الإنسان ، يجب أن يُقرّه في براءة كاملة ، على نحو ما يقوله نيتشه :

" القرار الكبير : هل يستطيع الإنسانُ أن يقف موقفَ الإيجاب والإثبات ؟
منذ الآن فصاعدًا ، ما عاد إلهٌ ولا إنسانٌ يهيمن على ذاتي من علٍ .
هي غريزةُ المبدع الذي يعرف أين يريد أن يضع يدَه . هي المسؤوليّة الكبرَى والبراءة " [١٥] .

وممّا ينبغي إلقاء البال إليه في هذا السياق أنّ طفل نيتشه لا صلة له البتّة بطفل الإنجيل . فالطفلان يناقض أحدُهما الآخر مناقضةً كاملة ، إذ إنّ طفل الإنجيل يجهل معنَى الانتفاض والثورة وما تجاوز قطّ عتبةَ الإكرام . فهو طفل التخدّر والخضوع ، وزرادشت يرفض مصاحبتَه ، لأنّه يرذل جميعَ هؤلاء الأطفال الوديعين الذين يضمّون أيديهم تضرّعًا ويحملون في ذواتهم " الكثيرَ من الحبّ ، والكثيرَ من الجنون ، والكثيرَ من الإكرام الطفوليّ " [١٦] . غير أنّهم ينقصهم تذوّقُ الأخطار

---

[١٤] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ١٨٦ .

[١٥] نيتشه ، **إرادةُ القدرة** ، الجزء الثاني ، ٤٢٦ ، ١٣٤ .

[١٦] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ١٧٠ .

وتعشّق المغامرات . ويتجلّى النقص في بنية هؤلاء الأطفال في انصرافهم إلى تطلّب الحياة الهنيّة ، الطوباويّة ، السائرة في نجوةٍ من كلّ مساءلة .

أمّا طفل نيتشه ، فهو يختلف اختلافًا كلّيًا ، إذ إنّه يحيا في تجاوز دائم للثورة ، يُعِدّ نفسَه باستمرار ليبدأ حياةً جديدة هي قبولٌ لا تردّد فيه للأرض ولذاتيّته . طفل نيتشه لا يهوَى القيَم التي تهيمن عليه من علٍ ولا تتّصل بمعاناة ذاتيّته ، بل هو يرنو بالأحرَى إلى مستقبل ينحته من تضاعيف كيانه الذاتيّ ولا يستمدّه من أحد من الخارج . هو يهوَى الانطلاق من موقع ذاتيّته لأنّه مثال الإنسان الذي كلّ كيانه أن يخلق ذاتَه بذاته .

واعتمادًا على هذا التحوّل الثالث ، ينصّب نيتشه في مقابل المثال التزهّديّ المسيحيّ مثالاً مخالفًا يعبّر عنه في مقاربات شتّى ، فيقول تارةً بالإنسان المتفوّق ، وينادي طورًا بإرادة القدرة ، ويبتكر أحيانًا فكرًا خلاّقًا في العود الأبديّ . وتظلّ هذه المقاربات جميعُها في مواجهة حادّة لصورة الإنسان المسيحيّ ، تسعَى إلى ترسّم صورة الإنسان الجديد المتجاوز للهويّة المسيحيّة العتيقة . وفحوى القول أنّ طفل نيتشه هو مسرَى الحرّيّة في ابتداع الإنسان الجديد المنعتق من سطوة الألوهة والمتحرّر من قيود الرفض والانفعال والتهديم . هو طفل المستقبل غير المحصور بالنماذج التي سبق ابتكارُها . طفل نيتشه ليس نموذجًا جديدًا للإنسان ، بل هو الإنسان يخلق ذاتَه من غير استناد إلى النموذج ، يخلق ذاتَه خلقَ التجدّد الدائم .

موت الله

تنوّعت الأسباب التي دفعت نيتشه إلى مهاجمة المسيحيّة وإدانتها والحكم عليها . واختلطت هذه الأسبابُ بعضُها ببعض ، حتّى إنّ أغلب المفسّرين يذهبون إلى أنّ نيتشه عانَى وطأة المسيحيّة عليه في طور الطفولة الأولى فثار عليها ، وأنّه تضامنًا مع الإنسان المعذّب أراد أن يُعتق البشريّة من نير الدين الذي يكبّله أيّما تكبيل ، وأنّه صونًا للحقيقة ارتأى أن يستأصل مظاهرَ الانحراف والشطط والضلال

التي عاينها في المسيحيّة . ومع أنّ هذه الأسباب الثلاثة تبرّر مجتمعةً ثورةَ فكره الإلحاديّ ، فإنّه كان ينزعج انزعاجًا شديدًا من ضرورة تبرير ثورته الفكريّة . ولقد بلغ به التضجّر من هذه المساءلة حدَّ القول بأنّ رفضه للمسيحيّة أضحَى في نظره قضيّة تذوّق فكريّ : " هو ذوقُنا الذي بات الآن يحكم على المسيحيّة ، وما عادت حججنا هي التي تحكم عليها " [١٧] . بيد أنّه يعود فيسوق الحجج والأدلّة على سقوط المسيحيّة ، وهو مقتنعٌ بأنّ نقض المسيحيّة قضيّةُ حقّ لا قضيّة مزاج .

إعلان موت الله

يذهب نيتشه إلى القول بأنّ الحضارة الأوروبّيّة شهدت موتَ الله ، وهي الحضارة التي تشرّبت من روح المسيحيّة واتّشحت بردائها . ويعلّل نيتشه موتَ الله ، فيقول بأنّ مصير الآلهة أن تموت ، وإله المسيحيّة إلهٌ لم ينجُ من هذا المصير . ويعكف من ثمّ على استقراء العلامات والإشارات والدلائل التي يتبيّن بها الإنسانُ الحديث هذا الموت الذي لم يُقرَّ به الجميعُ إلى الآن . ولشدّة ما التصق مصيرُ أوروبّا بإله المسيحيّة ، عسُر على الأوروبّيّين أن يعترفوا بأنّ إلههم قد مات :

> " أو لم تسمعوا الناسَ يتحدّثون عن ذلك الإنسان الغريب الأطوار الذي أشعل مصباحًا في ملء انتصاف النهار وأخذ يجول في ساحة السوق العامّة يصرخ في غير انقطاع : ' إنّي أبحث عن الله ! إنّي أبحث عن الله ! ' ولّما كان قد احتشد في الساحة جمعٌ غفير من الذين ما كانوا يؤمنون بالله ، أثار لديهم قهقهةً عظيمة . فإذا بالواحد منهم يقول : ' أويكون قد أضاعه ؟ ' وإذا بالآخر يُردف : ' هل تاه كالطفل ؟ أو هل يختبئ في مكان ما ؟ هل يخاف منّا ؟ هل ركب البحر ؟ هل هاجر ؟ ' وهكذا كانوا يصرخون ويقهقهون في الوقت عينه . وأمّا الإنسان الغريب الأطوار فإنّه اندفع إلى وسطهم وأجال فيهم نظرَه

---

[١٧] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ١٣٢ .

الثاقب صارخًا : ' أين الله ؟ سوف أقول لكم ! لقد قتلناه ، أنتم وأنا ! فنحن كلُّنا قاتلوه (...) مات الله ! مات الله ! ' وما لبث أن قال من ثمّ : ' إنّي أصل قبل الأوان بزمن كبير ، إذ إنّ ميعادي لم يحُن بعد . وما زال هذا الحدثُ العجيبُ سائرًا منتقلاً، وما بلغ بعدُ آذان البشر (...) ' . ويُروَى أيضًا أنّ هذا الإنسان الغريب الأطوار بعينه دخل في كنائس شتّى حيث أنشد صلاةَ النياح لراحة نفس الله " [١٨] .

وحين يتساءل نيتشه عن هويّة الشخص المسؤول عن هذه الجريمة ، يجيب في بعض الأحيان بأنّ الله مات من شدّة كهولته ، وبأنّ البشر تعبوا من احتمال شيخوخته فتخلّوا عنه في احتضاره فمات موتَه الطبيعيّ . وفي هذا السياق ، ينشئ نيتشه تبريرًا اجتماعيًّا ، إذ يعتبر أنّ موت الله لم ينجم من فَعْلة فرد واحد منعزل ، بل تواطأ عليه جميع البشر ، ممّا يعني أنّ هذه الفَعلة هي ' جريمة جماعيّة ' لا يُسأل عنها في أوّل الأمر الملحدون ، بل المسيحيّون أنفسُهم . فالتقليد المسيحيّ هو الذي أنتج الإلحاد إنتاجَه لثمرة من ثماره . هو التقليد المسيحيّ الذي أفضى إلى قتل الله في وعي البشر ، لأنّه قدّم له إلهًا لا يؤمَن به على الإطلاق [١٩] . وتتعيّن مسؤوليّة المسيحيّين في موت الله بالاستناد إلى التصوّر اللاهوتيّ الذي أنشأوه في هويّة الله القاضي الرادع ، المغلق على الإنسان في حدود الأحكام المسلكيّة ، المكبّل للحرّيّة الإنسانيّة والضاغط على الإبداع الإنسانيّ . وعوضًا من أن يُبشّر الإنسان بإله الحبّ والسلام ، ألفَى الإنسانُ ذاتَه في قفص الاتّهام يواجه أحكام الله القاسية . فما عتّم أن قلب الأوضاع رأسًا على عقب وأدخل الله نفسَه في قفص الاتّهام .

وإدراكًا لخطورة الحدث ، يعتقد نيتشه أنّ موت الله تحوّلٌ عظيم لا يسع الإنسان أن يحيط بمعانيه دفعةً واحدةً . ونيتشه نفسُه يعجز عن الإلمام بنتائج هذا

---

١٨ نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ١٢٥ ، ص ١٣٧ .

١٩ راجع :
P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Gallimard, 1974, p. 485.

الحدث وبآثاره في وعي الإنسان وحضارته . ولكنّه ، في دعوته الـتي تؤهّلـه لأن يفكّ ألغاز الفكر والتاريخ ، شعر بأنّ مـوت الله سيجرّ علـى الإنسـانيّة فراغًـا عظيمًـا يستحثّ الإنسانَ علـى ابتكـار صيغـة للوجـود تتجـاوز المرجعيّـة المسـيحيّة . ويأسـف نيتشه لموقف الإهمال واللامبالاة الذي يقفه على حدّ السـواء المسـيحيّون والملحـدون الذين لا يجرؤون على إدراك خطورة هذا الأمر . فالمسيحيّون ما فتئـوا يتشـبّثون بأهداب ممارسـاتهم العتيقـة ، والملحـدون يُغرقـون في الاسـتهزاء والسـخرية ولا يعـون جسامةَ الفراغ ، إذ إنّ موت الله هو انقضـاء عشـرين قرنًـا مـن الحضـارة الأوروبّيـة . وبانقضاء هذه الحضارة ، يفقد الإنسانُ ثوابتَه ومسـتنداته ومراجعـه . وبعـد أن سـقط عالم السماء والمُثل الفائق الطبيعة ، عاد أغلب الناس يسيرون سيرَ التيه في شعاب العدميّة والخواء . ولشدّة وقع الصدمة التي تزعزعت بها أساسات الكيان الإنسـانيّ في أوروبّا ، أدرك نيتشه أنّ قلّة قليلة تستطيع أن تحتمل قساوة هذه الصدمـة فتنصـرف إلى ابتكار نهج جديد من الوجود . ولذلـك يعـترف بـأنّ " المسـيحيّة مـا زالـت ضروريّـة لأغلب القوم " [٢٠] .

ويحاول نيتشه أن يستخلص العبَر من موت الله الذي يعـاين فيـه حدثًـا حضاريًّـا جليل الشأن . فإذا كان الموت يصيب أيضًا الآلهة ، أفليس ذلك لأنّ الآلهة نُسِج كيانُهم من الكيان الإنسانيّ ؟ فالآلهة ، إنْ ماتوا كما مات إله المسيحيّة ، كـانوا يشتركون في وجه من الوجوه في طبيعة الإنسان وفي مصـير الإنسـان . ولكـن بغيـاب الآلهة يظلّ الإنسانُ وحدَه في الوجود . فينبغي له أن يحلّ محلّ الآلهة الذيـن كـان البشر يلجأون إليهم في بحثهم عن معنًى وجودهم علـى الأرض . أمّـا وقـد عـاد الإنسان وحيدًا ، فيجب عليه أن يبتدع بذاته لذاته معنًـى الحيـاة الـتي يحيـا فيهـا ويملك أمرَها ملكًا كاملاً .

---

[٢٠] نيتشه ، العلم البهيج ، فقرة ٣٤٧ ، ص ٢٩٤ .

نشوء الآلهة

يشرح نيتشه أصل الآلهة شرحَ التبرير النفسانيّ والمعاينة الاجتماعيّة ، فيؤكّد أنّ جميع الآلهة نشأت في فكر الإنسان وهيّأ لها المجتمعُ البشريّ أسباب الانتشار والازدهار . فالآلهة لم تهبط من السماء ، بل صعدت من فكر الإنسانيّة البدائيّة غير الناضجة [٢١] . وبدلاً من أن يشرح الإنسانُ في مستهلّ الحضارة الإنسانيّة ظواهر الطبيعة وقواها شرح التعليل السببيّ الطبيعيّ ، عمد إلى تصوّر قدرة سامية نسب إليها أصل هذه الظواهر [٢٢] . وهذا ما ذهب إليه فويرباخ في حديثه عن إسقاط الإنسان لمشاعره وأحاسيسه وذاتيّته كلّها على كيان خارجيّ متعال ينحته من مخيّلته ويربط به كلّ وجوده البشريّ . وعلى هذا النحو يبدو الدين تضليلاً نفسيًّا أو وهمًا به يخلط الإنسانُ بين العلّة والمعلول ، فيرَى في الظاهرة الطبيعيّة تجلّيًا لقدرة سماويّة إلهيّة . واسترضاءً لهذه القدرة ، يتصوّر الإنسانُ جمًّا من خطط الابتهال والاستدعاء والتقادم تُعينه على ممارسة بعض من النفوذ على حرّيّة هذه القدرة السماويّة .

واستنادًا إلى هذا التعليل ، يعلن نيتشه أنّ اصطناع الآلهة عملٌ مَرَضيّ في مخيّلة الإنسان . وهو ضربٌ من الهذيان . فالإنسان المتديّن هو مريضٌ يبتكر لنفسه تعليلاً شخصيًّا للعالم وللكون . ولشدّة ما يستحوذ عليه هذا الافتراضُ الوهميّ ، يعود لا يقوَى على الإيمان بنفسه صانعًا لهذا الافتراض وصائنًا لديمومته . وبفضل شعور الحبور والطمأنينة الذي يجتاحه ، يرى في ما انبثق من فكره اعتلانًا لوحي سماويّ أتاه من لدن الإله الذي اصطنعه هو لنفسه . فيرحّل عن ذاته ما يأتي من ذاته ويشقّ ذاته شقّين ، فينشأ الدين من انفصام الكيان الإنسانيّ :

" يولد الدينُ من شكّ في وحدة الشخص . فهو إفسادٌ للشخصيّة . وبمقدار ما كان كلُّ ما هو عظيم وقويّ يدركه الإنسانُ فائقًا لطبيعة

---

[٢١] نيتشه ، **فجر** ، فقرة ٩١ ، ص ٧٥ .

Nietzsche, *Aurore*, Gallimard, Paris, 1970.

[٢٢] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٣٢٣ ، ص ١٥٣ .

الإنسان ، غريبًا عن كيانه ، كان الإنسانُ ينتقص من ذاته فيوزّع في دائرتَين اثنتَين هذَين الوجهَين من ذاته ، وجه التعاسة والضعف ، ووجه القوّة والإدهاش . فيدعو الدائرة الأولى ' الإنسان ' ، والثانية يدعوها ' الله ' (...) . لقد حقّر الدينُ مفهومَ ' الإنسان ' ، فنجم عن ذلك أنّ كلّ خير ، وكلّ عظمة ، وكلّ حقيقة أمرٌ فائق الطبيعة يوهَب بالنعمة "[٢٣] .

ويحلّل نيتشه هذا الانفصام في الكيان الإنسانيّ ، فيلاحظ أنّ الإنسان يرتاح إليه لأنّه يعثر فيه على ضربَين من المنفعة الوجوديّة الشخصيّة . فهو أوّلاً ، إذ يدرك ما ينبثق من ذاتيّته كاعتلان علويّ فائق الطبيعة ، يعصِم معتقدَه الخاصّ من الشكّ والارتياب . فلقلّة إيمان الإنسان بذاته ، بات يعوزه على الدوام سندٌ خارجيّ له صفة الإلزام السماويّ . وهذا ما يتهيّأ للإنسان حين يُسند إلى نتاج ذاتيّته قيمةَ التسامي الإلهيّ . وأمّا المنفعة الأخرى ، فإنّه يعثر عليها حين يقي نفسَه من شدائد الحياة وأحزانها بواسطة الاتّكال على عالم الفرح الأبديّ الذي يرجو به الانعتاق من عالمه الأرضيّ .

وعلاوةً على هذا الأسّ النفسانيّ الذي قد تنحصر مفاعيلُه في مستوَى المسلك الفرديّ ، يكشف نيتشه النقاب عن عنصر اجتماعيّ به يبرّر انتشارَ المسيحيّة هذا الانتشار الكونيّ الرحب . فالدين ، بما هو مسلكٌ جماعيّ ، يعوزه مؤسّسٌ يصوغ للآخرين تصوّرًا دينيًّا متماسكًا يقدّمه للآخرين . غير أنّ هذا المؤسّس لا يأتي بشيء جديد ، بل يجعل الآخرين يدركون ما ينتابهم من أحاسيس مشتركة وما يُلمّ بهم من حاجات مشتركة وما يعتريهم من معاناة مشتركة . وإلى هذا المؤسّس الدينيّ ، وقد حُمِلت دعوتُه على هذا المعنى ، ينسب نيتشه القدرةَ على اعتماد نهج في الحياة تبنّاه الآخرون قبله ، وإليه ينسب أيضًا السعيَ إلى منح هذا النهج معنى التسامي والخلود :

---

[٢٣] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٣٢٤ ، ص ١٥٤ .

" (...) لقد ألفَى يسوعُ من حوله حياة الناس الوضيعين في الولاية الرومانيّة : فتأوّلها وأكسبها معنى ساميًا وقيمةً رفيعة ، وبذلك وهب الجرأةَ على ازدراء كلّ ضرب آخر من الوجود ازدراءَ التعصّب الهادئ ... تلك الثقة السرّيّة والكاملة بالنفس ، وهي الثقة التي لا تني تتضخّم حتّى تصبح ذات يوم مستعدّةً لأن ' تغلب العالم ' (أي لأن تغلب روما وطبقات الامبراطوريّة العليا كلّها (...) . ولكي يستطيع الإنسانُ أن يؤسّس دينًا ، ينبغي له أن يملك عصمةً نفسيّة يمكنها أن تكشف على وجه التأكيد طبقةً من النفوس المتوسّطة التي لم تُقرّ بعد بقرابتها . هو مؤسّس الدين الذي يجمعها . وعلى حسب هذا المعنى ينقلب تأسيسُ الدين على الدوام عيدًا طويلاً من عيد الإقرار بها " [٢٤] .

واستنادًا إلى هذه المقاربة ، يصبح مؤسّسُ الدين إنسانًا يجمع الناس بعضَهم إلى بعضَ ويضمّهم في روح من الثقة والتعصّب . وتتنوّع الأديان بتنوّع الأقوام التي يخاطبها المؤسّس . ويميّز نيتشه الأديان بعضَها من بعض ويصنّفها في مجموعتَين . المجموعة الأولى تضمّ أديان الرفض ، فيما تضمّ المجموعة الثانية أديان القبول . ومن أديان الرفض المسيحيّة التي تُعرض عن كلّ ما ينبض بالحياة في وجود الإنسان ، ومن أديان القبول دين اليونانيّين الذي يؤلّه الحياة في الإنسان ويعظّم فيه الشباب والقوّة والعنفوان . ومهما يكن من أمر الاختلاف بين هذه الأديان ، فإنّ المسرَى الاجتماعيّ لولادة الدين يظلّ في جوهره مسرَى التوعية التي ينهض إليها المؤسّس الدينيّ .

ولادة الإنسان الحرّ

يعتقد نيتشه أنّ الآلهة يولدون ويموتون على غرار بني البشر . وهو يشرح

---

[٢٤] العلم البهيج ، فقرة ٣٥٣ ، ص ٣٠٤ .

ولادتهم شرحَ التعليل النفسانيّ والتبرير الاجتماعيّ ، ويعلّل موتَهم بالإرهاق الذي يعتري الإنسان من جرّاء العيش الدائم تحت مراقبة تلك العين الإلهيّة التي تفضح خلوتهم وتترصّد هفواتهم . وبما أنّ الإنسان الذي تتعقّبه عين الله لا يمكنه أن يحيا طويلاً في ارتياح النفس وانتعاش القلب ، فإنّه ينتظر أن يموت الله حتّى يحيا هو حياةً أخرَى حرّة ومنعتقة من قيود الممنوعات والمحظورات :

" كان يجب أن يموت : فهو كان يرى بأعين ترَى كلَّ شيء ، فينظر في أعماق الإنسان وفي لججه الباطنة ، فيعاين كلَّ ما توارَى فيها من خزي وبشاعة ... كان يجب أن يموت هذا الفضوليّ من بين جميع الفضوليّين ، هذا الذي لا يصون بصرَه ولسانَه ، هذا الرحيم . لقد رآني أنا من دون انقطاع ، فأردتُ أن أثأر لنفسي من مثل هذا الشاهد ، أو أن أتوقّف عن الحياة " [٢٥] .

وبإزاء هذا الواقع الضاغط ، لا يسع الإنسان إلاّ أن يختار . فإمّا أن يخضع ويطيع فيفقد كلَّ إرادته الخاصّة ، وإمّا أن يثور ويثبت ذاته ويتصرّف بحرّيّة كاملة . ولذلك جاء موتُ الله يكشف للإنسان الشرط الأساسيّ لاكتساب حرّيّته . وحين تسقط عينُ الله الساهرة ، يحيا الإنسان . وإذا ما بطُلت كلُّ حقيقة ، أصبح كلُّ شيء مباحًا [٢٦] ، لأنّ الإنسان عاد لا يرهب شيئًا ، وأصبح يستطيع أن يطلق رغائبَه كلّها من سجن المكبوتات . فإنكار الله فسخٌ لكلّ عقود الماضي وإبحارٌ حرٌّ في رحاب الوجود . سقوطُ الله فتحٌ لعهد جديد يتجاوز فيه الإنسانُ حدود الثنائيّة الميتافيزيقيّة والصراع الأخلاقيّ بين الخير والشرّ . موتُ الله استهلالٌ لزمن مقبل على البشريّة ، يجب على الإنسان أن يبتكره ابتكارًا لئلاّ يفنَى من شدّة الفراغ الذي أحدثته جريمةُ الإفناء هذه :

" ما إنْ يعود الإنسان لا يؤمن بالله ولا بمصير الإنسان في العالم الآخر ،

---

[٢٥] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٢٤١ .

[٢٦] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٢٤٧ .

يغدو الإنسان بعينه مسؤولاً عن كلّ ما يحيا ، وعن كلّ ما حُكم عليه ، وقد وُلِد في الآلام ، أن يتألّم من الحياة (...) . منذ أن اختفى الله ، أمست العزلة لا تُطاق . فيجب على الإنسان الأعلى أن يبدأ بالعمل (...) حين يعود الإنسان لا يعثر على العظمة في الله ، يعود لا يعثر عليها في أيّ مكان آخر . فيجب إمّا إنكارُها وإمّا خلقُها " (...) [٢٧].

وهكذا نيتشه يرفض أن يظلّ في الأطلال يرتع في اللامبالاة والإهمال . لقد اختار أن يعيد ابتداع القيَم والمُثل لأنّه يؤمن بأنّ الإنسان ينبغي له أن يعوّض خسارة الله بإحرازه الغلبة الدائمة على ذاته :

" ماتت جميع الآلهة ، فنريد أن يحيا الإنسانُ المتفوّق ! ولتكن هذه ذات يوم ، في ملء انتصاف النهار ، مشيئتنا العليا " [٢٨] .

ابتكارٌ جديد للإنسان

بعد موت الله ، ينبغي للإنسان ، بحسب تصوّر نيتشه ، أن ينهج لذاته سبيلاً جديدًا من الخلق والإبداع . وهذا السبيل يخالف المثال التزهّديّ الذي كانت المسيحيّة تنادي به ، لأنّه سبيل يقود إلى ما وراء الخير والشرّ ، أي إلى ما يتجاوزهما تجاوزًا مطلقًا . بعد موت الله ، يُلفي الإنسانُ ذاتَه وحيدًا أمام الوجود ، مضطرًّا إلى إنشاء تصوّر جديد للإنسان وللكون وللتاريخ لا يستمدّه من مختزنات الماضي ، بل يغترفه من معين عبقريّته الخلاّقة . ففيما كانت المسيحيّة ترسم السبيلَ وتدعو الإنسانَ إلى انتهاجه ، يحثّ نيتشه الإنسانَ على رسم السبيل الذي يتصوّره في ذاته من غير استناد إلى مرجعيّات العلاء . ولذلك يعتبر نيتشه أنّ الإنسان ، بعد موت الله ، سيصير إلى ما يعزِم هو على صنعه . وكلّ إنسان ينبغي له أن يبتكر نهجَه الخاص وهو يسير سيرَه الشخصيّ في الحياة : " لستُ بباحث . وما أريده ، هو

---

[٢٧] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، فقرة ٤٢٠-٤٢٢ ، ص ١٣٣ .

[٢٨] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٨٧ .

أن أخلق لذاتي شمسًا شخصيَّة " [٢٩] .

بيد أنّ أغلب الناس لم يبلغوا بعد مقام الإبداع . وهم يُعرضون عن قدرتهم في الخلق والإبداع ، ويحتاجون على الدوام إلى علماء يلقّنونهم غاية الحياة . فطبيعتهم باتت فاسدة عاجزة ، فيما إنسان نيتشه هو إنسان المغامرة الذي يرفض كلّ أصناف الغايات المستوردة والأهداف المصنوعة في خارج نطاق الذاتيّة الإنسانيّة المبدعة .

الإنسان المتفوّق وإرادة القدرة

ولكي يستطيع الإنسانُ أن يبتكر نهجَه الخاصّ يزوّده نيتشه بتصوّرَين للإنسان في ما ينعقد عليه كيانه من توق إلى التحرّر والإبداع . التصوّر الأوّل يصوغه نيتشه في عبارة الإنسان المتفوّق surhomme ، والتصوّر الثاني ينحت له عبارة إرادة القدرة volonté de puissance ولقد أساء الكثير من الشرّاح إدراك هذَين التصوّرَين ، فرأوا فيهما ما لم يشأ نيتشه البتّة أن ينسبه إليهما من معاني الصنميّة وتمجيد الذات في مفهوم الإنسان المتفوّق ، ومعاني الاستبداد وقهر الآخرين وتحطيمهم في مفهوم إرادة القدرة .

في تصوّر الإنسان المتفوّق يصوغ نيتشه مفهومًا جديدًا للإنسان يدلّ به على الغاية السامية التي تنتصب أمام الإنسان ، وهي الغاية التي لا توضع للإنسان من خارج ذاتيّته ولا يعثر عليها جاهزةً مكتملةً في ثنايا طبيعته الإنسانيّة . ويناهض نيتشه كلّ التفاسير التي استغلّت هذا المفهوم الجديد للإنسان فجعلت منه رمزًا لاستعلاء الإنسان على الآخرين ، على غرار ما صنعت النازيّة الألمانيّة التي قاومها نيتشه قبل الأوان حين رفض أن " يشارك في هذا الفجور وهذا النفاق اللذين تنطوي عليهما الصنميّة الذاتيّة العرقيّة التي تتباهَى اليوم في ألمانيا تدليلاً مميّزًا على

[٢٩] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ٣٢٠ ، ص ٢٥٩ .

الفضائل الألمانيّة " [٣٠] .

وبخلاف هذا التصوّر المنحرف ، يدلّ الإنسان المتفوّق في نظر نيتشه على مثال الإنسان الجديد ، " مثال الكمال الأعلى ، الذي يخالف أصحاب الحداثة والصالحين والمسيحيّين والعدميّين " [٣١] . وليس في هذا الإنسان المتفوّق من تقريظ مفرط للفرديّة ولا من تضخيم مسرف للأنا أو للعرق أو للطبقة الاجتماعيّة . فحين يؤكّد نيتشه أنّ الإنسان المتفوّق ينبغي له أن يريد نفسَه ، يعني بذلك أنّ الإنسان ينبغي له أن يصون مركزَ ثقله وقطبَ كيانه في ذاته عينها . ولكنّه في صميم هذه الحركة الذاتيّة عينها ، ينبغي له أيضًا أن يريد كلَّ الواقع وكلَّ الآخرين إرادةَ الاحترام المطلق لاختلافهم . ومعنَى هذا القول أنّ الإنسان المتفوّق لا يمكنه أن يعانق الآخرين إلاّ إذا عانق نفسَه عناق القبول والرضى . والإبداعيّة التي ينطوي عليها فعلُ الإنسان المتفوّق ترمي فوق كلّ شيء إلى ابتكار وصال جديد بالآخرين يعين الآخرين على تثبيت ذاتيّتهم واقتبال غيريّتهم . ولا شكّ أنّ القرائن الاجتماعيّة التي يستلهمها نيتشه في تصوّره للإنسان المتفوّق ، وهي قرائن الصداقة والأمومة والزواج والولادة الفرديّة والجماعيّة ، هي قرائن تدلّ بوضوح على أنّ هذا الإنسان المتفوّق هو الطفل الذي بلغ ملء كيانه وكامل انتعاشه بمصاحبة الآخرين ، لا برذلهم واعتزالهم [٣٢] .

وفيما يدلّ الإنسانُ المتفوّق على ما ينبغي للإنسان أن يسعَى إليه ، تمثّل إرادةُ القدرة الوسيلة الفضلَى لتحقيق هذا المسعَى . فإرادة القدرة يحملها نيتشه على معنَى تطلّب الإنسان المتفوّق . فالإنسان ، في إرادة القدرة ، يريد الإنسانَ المتفوّق من غير استناد إلى الله ومن دون اعتماد إلاّ على هذه الإرادة عينها . وبعبارة أخرَى ، لا تستطيع هذه الإرادة أن تتّكئ على أنظومة أخلاقيّة ، ولا على هداية قائد يفرض

[٣٠] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ٣٧٧ ، ص ٣٥٢ .

[٣١] نيتشه ، **هذا هو الإنسان** ، فقرة ١ .

[٣٢] راجع :

G. Morel, *Nietzsche*, III, Aubier-Montaigne, 1970-1971, p. 274.

عليها معاني الحياة والوجود . هي محض نزوع ذاتيّ نحو الـذات . وهـذه الإرادة عينها تنوب مناب الأخلاق ، لأنّها تُملي على الإنسان الاجتهاد في سبيل البلوغ إلى الغاية ، غاية الإنسان المتفوّق .

ويصرّ نيتشه على إقصاء كلّ ضروب المغالاة والتطرّف في ممارسـة هـذه الإرادة . ويكرّر مرارًا رفضَه لأشكال السيطرة الإنسانيّة التي يرَى فيها ضربًا من ردّ الفعل المرَضيّ . فالعنف يدعوه نيتشه شيطان القدرة ، أو هو التزمّت في رغبة الاقتدار . وأمّـا إرادة القدرة ، فهي صفة جميلة في الإرادة تُعرِب عن " العمق الوجوديّ اللصيـق بفعل تجاوز الـذات " [٣٣]. فليـس إذن في إرادة القـدرة سـعيٌ إلى الاقتـدار ، بـل الارتقاء بما يريده الإنسان إلى مستوَى القدرة السامية ، وهي القدرة التي لا يبلـغ إليها الإنسان إنْ هو ظلّ في طور التوحّش والهمجيّة والبربريّة . فالتحلّي بصفات الثقافة الإنسانيّة هو التعبير الأسنَى عن تجلّي إرادة القدرة في مسلك الإنسان ، إذ إنّ هذه الإرادة ليست على الإطلاق تفجّرًا للرغائب والميول والنزعات ، بل هي إمساكٌ بمسرَى الكيان الإنسانيّ الداخليّ واهتداءٌ بمثال الإنسان المتفوّق .

الأسياد والعبيد

من أعماق هذه التصوّرات الناقدة يخلص نيتشه إلى القول بـأنّ الإنسـان المسيحيّ تكبّله إرادةُ الحقيقة وتقيّده مسألةُ الخلاص ، فيما الإنسان المتفـوّق هـو مشـروع تجاوز وتسام وتعال . فإرادة القـدرة قبـولٌ دائـم للتجـدّد والتوثّـب والتوقّـل . والفـرق الناشب بين إنسان المسيحيّة وإنسان التفوّق يتجلّى في مستوَى الاختـلاف علـى نوعيّة الوجود والحياة . وبـالنظر إلى هـذا الاختـلاف يعتـبر نيتشـه أنّ المسـيحيّة استمدّت نشأتها من موطن النفس المؤمنة . وللتدليل علـى هـذه النشـأة ، يعمـد نيتشه إلى التبصّر في مسلك الإنسان ، فيعاين طـائفتَين مـن النـاس ، الأسـياد والعبيـد .

---

[٣٣] أنظر :

J. Granier. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Seuil. Paris. 1966. p. 410.

وليس في هذا التمييز ما يشير إلى شيء من الطبقيّة الاجتماعيّة ، بل أساسُ التمييز بين الطائفتَين اختلافٌ في الموقف الوجوديّ الشامل من الحياة .

فمعدن الأسياد معدنٌ نبيل ، يحظون بدرجة التفوّق على الآخرين ، وهي الدرجة التي لا تأتيهم من فرط اقتدارهم الجسديّ ، بل من قوّتهم النفسيّة . فهم المبدعون الحقيقيّون الذين يغترفون من قاع كيانهم القدرة على الوجود وعلى ابتكار القيَم التي تعزّز فيهم سعيَهم إلى الإنسان المتفوّق . وليس في قبولهم للحياة وابتهاجهم بمكانزها أيّ نزوع إلى الإكرام والخضوع ، بل جلّ الأمر أنّهم ، على غرار الطفل ، يستقبلون الحياة في ذواتهم استقبالَهم لفيض من القدرة والجود في كيانهم .

وأمّا العبيد ، فهم من ساقطي الحسَب وخسيسي النَبعة ووضيعي المنحِت ، إذ إنّهم يعجزون عن إثبات ذواتهم والتصرّف تصرّفًا ذاتيًّا حرًّا . ولم يُترَك لهم سوى الردّ على فعل الأسياد . فليسوا هم إذن أصحاب الفعل ، بل أسرَى الردّ على فعل الأسياد . وينعتهم نيتشه بأصحاب الثأر والغلّ والضغينة ، ديدنُهم أن يجرّدوا الآخرين من غناهم عوضًا من أن يثبتوا ذواتهم إثبات الأصالة في الكيان والفعل والمسلك . يحنّون حنينًا عظيمًا إلى القدرة ، ولكنّهم لا يفوزون بها إلاّ وقد شوّهها اعتمادُهم على انتفاء القيمة من ذواتهم واستخراج قيمة كيانهم من انعدام القيمة في ذواتهم . ولا عجب ، من ثمّ ، أن يعمدوا إلى تهديد الأسياد في وجودهم وحياتهم وأملاكهم . فيأخذون يطالبون بضروب من المساواة المنحرفة لا تناسب غنَى الكائنات البشريّة ، وقد حرّضهم على ذلك روحُ الثأر من الأسياد الذي يفوقونهم رفعةً وإبداعًا .

ولذلك يعتبر نيتشه أنّ المسيحيّة هي مثال الاشتراكيّة التي تفرض على الجميع القيَم عينَها وتحطّ من قدْر الأسياد [٣٤] . ويذهب أيضًا إلى أنّ الدين والأخلاق ينشأان من طبيعة العبوديّة التي ينفطر عليها بعضُ أبناء البشر ، وهي عبوديّة

[٣٤] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٤٣٥ ، ص ١٩٦ .

الكائنات التي ينحصر مسلكُها في الردّ على أفعال الأسياد :

" ينبغي التمييز في المسيحيّة بين ثلاثة عناصر : المقهورون من كلّ صنف ، ووضيعو الشأن من كلّ نوع ، والمستاؤون والمرضى من كلّ ضرب . مع المقهورين تقاوم المسيحيّةُ الأرستقراطيّين السياسيّين ومثُلَهم ، ومع وضيعي الشأن تقاوم كلّ الاستثناءات وكلّ الامتيازات (مقاومة فكريّة أو مقاومة مادّيّة) ، ومع المستائين والمرضَى تقاوم غريزةَ الطبع في الأشدّاء والسعداء " [٣٥] .

وإذا كان الأمرُ على هذا النحو ، فإنّ الإنسان يعوزه أن يستدلّ على المقياس الذي به يقيس قيمة الأفعال التي يصنعها الأفراد . ويعتقد نيتشه أنّ هذا المقياس مرتبط ارتباطًا وثيقًا بهويّة الإنسان الذي يُقدِم على الفعل المذكور . وليس لهذه القيمة أيّة صلة بلوح القيَم التي تُفرَض على الإنسان من الخارج . ومن طبيعة هذا الارتباط أنّ الفعل الإنسانيّ قيمتُه مستمدّةٌ من نوعيّة الإرادة التي تتوسّل بهذا الفعل لتكشف فيه عن هويّتها وطبيعتها . ومختصر القول أنّ قيمة الفعل الإنسانيّ تُستخرج بحسب نيتشه من قيمة الإرادة التي تُفصح عن هويّتها في هذا الفعل . فإذا كانت الإرادة إرادةَ العبد ، كان الفعل ناقصًا قبيحًا مذمومًا . وأمّا إذا كانت الإرادة إرادةَ السيّد ، كان الفعل كاملاً بهيًّا ممدوحًا . فإرادة المثال التزهّدي تنشئ مثُلَ النفاق والكذب ، وإرادة الإنسان المتفوّق تنشئ قيَم النبل والرفعة [٣٦] .

وعلى قدر ما يتيسّر اكتشاف المقياس الذي به تُقاس أعمالُ الإنسان المسيحيّ ، وهو المقياس الذي يستخرجه أصحابُ المثال التزهّديّ من نصوص الكتاب ولوح الشريعة السماويّة ، يتعسّر الاستدلال على المرجعيّة المعياريّة في استحسان أو استقباح الأعمال التي يصنعها الإنسان الجديد التائق إلى مثال الإنسان المتفوّق .

---

[٣٥] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٤٣٤ ، ص ١٩٦ .

[٣٦] راجع :

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1962.

ويبدو أنّ نيتشه يميل إلى ربط هذه المرجعيّة بمضامين القيمة الجماليّة ، معتبرًا أنّ إرادة القدرة هي إرادة الفنّ والإبداع الفنّيّ ، لا تستقيم أفعالُها استقامةَ الأمانة الأخلاقيّة ، بل استقامةَ الجمال في إنجاز الفعل :

" ما إنْ ننكر الحقيقة المطلقة (...) حتّى يجب علينا أن نعتصم بالأحكام الجماليّة (...) وفي هذا ردٌّ للأخلاق إلى الجماليّات ! " [٣٧] .

وحين يقوم المقياسُ الجماليّ مقامَ المقياس الأخلاقيّ ، يتحدّث نيتشه عن فكرته في العود الأبديّ éternel retour ، وهي الفكرة التي تعبّر أفضل تعبير عن طبيعة هذا المقياس . فالطفل طفلُ الإبداع لأنّه يجد في ذاته مصدرَ فعله واكتمالَه . وبه يُناط أمرُ التبصّر في قيمة هذا الفعل ، تهديه قاعدةٌ ذهبيّة استوحَى نيتشه صيغتَها من القاعدة المسلكيّة التي أنشأها كانط : " مهما أردتَ من أمر ، فأرد هذا الأمر بحيث إنّك تريد منه عودَه الأبديّ " [٣٨] . وليس لناموس العود الأبديّ دلالة التكرار المملّ . فالتاريخ سائرٌ حتمًا إلى الأمام ولا يعود البتّةَ إلى الوراء . فالعود الأبديّ له دلالة رمزيّة روحيّة مؤدّاها أنّ الواقع الإنسانيّ لا يتصلّب تصلّبَ الجمود واليبس ، وأنّ الإرادة ليست رهينةَ أفعالها ، بل تظلّ ، بالرغم من فعلها المنجَز ، تنطوي على وفرة لا تُحصَى من الاحتمالات الدفينة والإمكانات المستترة التي ترتسم بها آفاق المستقبل . ومهما التصق بالحاضر من واقع الفعل الإنسانيّ ، فإنّ العود الأبديّ يُخصب الإرادةَ فيجعلها قادرةً على استعادة الأمور الحاصلة وتجاوزها ابتكار المعنَى الجديد .

---

[٣٧] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، فقرة ٤٣٧ ، ص ١٣٦ .

[٣٨] أنظر النصّ الذي نُشِر لنيتشه في :

Nietzsche. " Cahiers de Royaumont ". Philosophie. n° VI. Éd. de Minuit. 1967. p. 280.

وأمّا عبارة القاعدة الكانطيّة ، فأتت على الوجه التالي : " إعملْ دومًا بحيث يصلح دومًا شعارُ إرادتك في الوقت عينه كمبدإ لتشريع عام " . أو " إعمل بحيث إنّك تعامل دومًا الإنسانيّة في شخصك كما في شخص أيّ إنسان آخر في الوقت عينه كغاية ، لا كمجرّد أداة البتّة " .

وعلى هذا النحو يحثّ العودُ الأبديّ الإرادةَ الإنسانيّة على تجديد فعلها وتجاوز أدائها وإبداع مستقبلها . فالعود الأبديّ هو الناموس الوحيد الذي تستلهمه إرادةُ القدرة في الإنسان التائق إلى الرفعة والسموّ والتفوّق . وهو لذلك ناموس الكمال في مسرَى الوجود الإنسانيّ .

خاتمة

يتحدّى نيتشه المسيحيّة تحدّي الرصانة والجدّ والتطلّب الصارم . ولقد أدرك المسيحيّة في إلحاحها المفرط على مثال التزهّد والإعراض عن بهجة الحياة . وهو المثال الذي استولى على فكرها وروحها لشدّة استحواذ مسألة الشرّ والخطيئة على لاهوتها . وفيما يعيد فرويد المسيحيّة إلى هذيان النفس المصابة بالتأزّم الباطنيّ ، ويرجعها ماركس إلى منافع التفاوت الطبقيّ الاقتصاديّ الاجتماعيّ ، يردّها نيتشه إلى طبيعة التصوّر الذاتيّ لقيمة النفس البشريّة ، وهو التصوّر الذي يزدري كلّ ما يبتكره الإنسانُ في صلب ذاتيّته من قيَم الرفعة والتسامي والتفوّق . وهكذا تضحي المسيحيّة ثمرةَ النفس الإنسانيّة التي تستقبح ذاتها وتستذلّ كيانَها وتستحقر مقامَها. وبسببٍ من إصابة النقد لمكمن الانعطاب في هذا التصوّر اللاهوتيّ اللصيق بالمسيحيّة ، فإنّ فكر نيتشه يظلّ يستنهض المسيحيّين في اليوم الحاضر أيضًا ويستحثّهم على تطهير فكرهم الدينيّ من عوارض الخنوع المرضيّ وتنقيته من شوائب التطرّف المسلكيّ .

وقد يستسهل البعضُ معاينة الإقبال الجماعيّ على العبادة للردّ على النقد الصائب الذي وجّهه نيتشه إلى المسيحيّة . فهاهوذا نيتشه بعينه يتعجّب من مواظبة المسيحيّين على الصلاة : " في صبيحة من صبائح الأحد ، حين نسمع رنينَ الأجراس العتيقة ، نسأل أنفسَنا : أوَمِن الممكن هذا ! كلُّ هذا من أجل

يهوديّ صُلِب منذ ألفَي سنة " [٣٩] ... وممّا لا شكّ فيه أنّ وضوح النقد لا يوازي غموض العمارة الفكريّة الجديدة التي رفعها نيتشه حين تحدّث عن إرادة القدرة والإنسان المتفوّق والعود الأبديّ . فهذه كلّها مقاربات جريئة بها يتصوّر نيتشه ولادة الإنسان الجديد المنعتق من ذهنيّة التحقير الذاتيّ والخضوع والإكرام . ولقد بلغت الصراحةُ في أقوال نيتشه حدَّ الإسهام في تنقية المسيحيّة عينها ، إذ قال قولتَه الشهيرة : " قد يقوم جوهر المسيحيّة في الإعراض الكامل عن العقائد والطقوس والكهنة والكنيسة " [٤٠] . فهل يعني هذا القول أنّ المسيحيّة يمكنها إعادة بناء هيكلها الخارجيّ بناءً يصون منها روحَ الحرّيّة والتجدّد والإبداع الذي زرعه يسوع المسيح في أفئدة الشهود ؟

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها مارسيل نوش في مصادر الإلحاد المعاصر :

Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Foi Vivante 329, Le Centurion, 1993.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرَى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر نيتشه ، ومنها :

---

[٣٩] نيتشه ، **إنسانيّ مفرطٌ في إنسانيّته** ، فقرة ١١٣ ، ص ٩٩ .
Nietzsche, *Humain trop humain*, Gallimard, Paris, 1968.

[٤٠] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٤٢١ .

Andé Dartigues, *Le croyant devant la critique contemporaine*, Le Centurion, 1975.
Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, 2 volumes, Desclée, 1970.
Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966.
Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, trad. J. Hersch, Paris, 1949.
Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Gallimard, Paris, 1978.
Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme*, Casterman, 1958.
Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, 1944.
Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 volumes, Gallimard, Paris, 1972.
Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cerle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1991.
Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil, 1972.
Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, 1974.

مدخل إلى الإلحاد في الفكر الماركسيّ

تنطوي عبارة الإلحاد الماركسيّ على طائفة من الأفكار والتحاليل والتصوّرات التي انبثقت من فكر كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) ونشطت في مختلف تيّارات المذهب الماركسيّ حتّى الزمن الحاضر [١] . ويكتسب الإلحاد الماركسيّ مقامًا جليلَ الشأن في تاريخ الفكر الدينيّ لأنّه بنَى مقولاته على افتضاح الأثر الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ الذي أنشأته بعضٌ من التصوّرات الدينيّة التي أفضت إلى استخدام الإيمان والتديّن ذريعةً في صون المنافع التي تحرزها قوَى الإنتاج . وخلافًا لسائر ضروب الإلحاد التي اختبرها الفكرُ الإنسانيّ في العصور الحديثة ، فإنّ الخطورة التي انطوَى عليها الإلحادُ الماركسيّ نجمت عن حصول هذا المذهب الفكريّ على فرصة التواطؤ السياسيّ في السيطرة على شؤون الكثير من البلدان التي انتهجت نهجَ الفلسفة الماركسيّة . واستنادًا إلى هذه المقاربة ، يمكن القول بأنّ الفكر الماركسيّ هو من المذاهب التاريخيّة النادرة التي قُيّض لها أن تسري إلى جسم المدينة الإنسانيّة فتستولي على حقول التشريع والإدارة والتنظيم والتربية .

ومن دون الاستفاضة في سيرة مؤسّس المذهب الماركسيّ ، يمكن القول بأنّ تاريخ الفكر الإنسانيّ عرف في كارل هاينريخ ماركس (ولد في ترير بألمانيا سنة ١٨١٨ وتُوفّي في لندن سنة ١٨٨٣) الرجلَ السياسيّ والفيلسوفَ الناقد والعالِمَ الاقتصاديّ . نشأ وترعرع في أسرة ألمانيّة موسِرة ، وكان والده محاميًا لامعًا . ودرس في جامعة بونّ ، ومن ثمّ في جامعة برلين حيث تأثّر تأثّرًا شديدًا بفلسفة

---

[١] يميّز المطّلعون على المذهب الماركسيّ ثلاث حقبات في نشوء الماركسيّة ، ألا وهي حقبة التأسيس الفكريّ التي يتصدّرها ماركس وإنغلس ، وحقبة الممارسة السياسيّة التي يتزعّمها لينين وستالين ، وحقبة التأويل والإنضاج التي ينشط فيها الكثير من المفكّرين الماركسيّين الذين ذهبوا مذاهب شتّى في تصوّرهم لمقام الفكر الماركسيّ .

هيغل وتصاحب هو وفويرباخ . وفي سنة ١٨٤١ أنشأ أطروحتَه الفلسفيّة في فكر إبّيقورُس . وما لبث أن توجّه إلى مزاولة الصحافة المعارضة للحكم الألمانيّ ، ممّا جرّه إلى المنفَى في باريس حيث أسّس مجلّة الحوليّات الفرنسيّة الألمانيّة التي نشر فيها مقالتَين نقديّتَين عن فلسفة القانون الهيغليّة وعن المسألة اليهوديّة . وما عتّمت السلطات الفرنسيّة أن طردته من البلاد ، فأتى بروكسيل حيث طلبت منه رابطةُ الشيوعيّين أن يكتب هو وفريدريخ إنغِلس (١٨٢٠-١٨٩٥) " بيان الحزب الشيوعيّ " . ومن بعد ترحالات شتّى ، استقرّ في لندن حيث قضَى نحبَه في سنة ١٨٨٣ . ومن أعماله الأساسيّة كتاب " رأس المال " الذي لم يُنجز تأليفَه حتّى النهاية (١٨٦٤-١٨٧٦) . وأمّا مبادئ فلسفته فلقد أوجزها في كتاب " الاقتصاد السياسيّ والفلسفة " (١٨٤٤) .

وممّا لا شكّ فيه أنّ التنشئة الجامعيّة الغنيّة في مكتسباتها والأسفار المتوالية المتنوّعة في اختباراتها قد جعلت ماركس يتأثّر تأثّرًا بيّنًا بثلاثة من التوجّهات الفكريّة الناشطة في ذلك الحين ، ألا وهي توجّه الفلسفة الألمانيّة ، وتوجّه الاشتراكيّة الفرنسيّة ، وتوجّه الاقتصاد السياسيّ البريطانيّ . وأمّا أصل الأصول في فكر ماركس فهو القول بأنّ الإنسان قبل أن يكون كيانَ التفكّر إنّما هو كيانٌ فاعل في التاريخ . ويتألّف مذهب ماركس من تناصر ثلاث نظريّات كبرَى أنشأها بناءً لتصوّره الشامل للإنسان والكون والتاريخ ، ألا وهي نظريّتُه في المعرفة ، ونظريّتُه في فلسفة التاريخ ، ونظريّتُه في الاقتصاد .

عماد نظريّة المعرفة المادّيّةُ الجدليّة التي استقاها ماركس من جدليّة هيغل فعكسها وبدّل في مضامينها ، فأناب الإنسانَ مناب المطلق ، وأحلّ الوعي الإنسانيّ محلَّ الوعي الإلهيّ ، ممّا أضفَى على الجدليّة الهيغليّة سمةَ الانتماء الحصريّ إلى دائرة التاريخ الإنسانيّ . وجوهر القضيّة في فلسفة التاريخ ارتباط حركة التاريخ وفعله بالقوانين الاقتصاديّة ، أي بالبنية الاقتصاديّة وبما ينشأ في المجتمع من صراع بين الطبقات المستغِلّة والطبقات المستغَلّة . وأمّا فحوى النظريّة الاقتصاديّة ، فهو استيضاح أسباب الظلم الذي يجرّه على المجتمع الاقتصاد الرأسماليّ ، وفي مقدّمة

هذه الأسباب الزيادة غير الشرعيّة في قيمة السلعة أو ما يُدعَى بالقيمة المضافة . وفي سياق هذه النظريّة الاقتصاديّة يعلن ماركس أنّ المجتمع الرأسماليّ سيُفني ذاته بذاته مفسحًا في المجال لقيام دولة العمّال العادلة .

وممّا لا شكّ فيه أنّ النقد الماركسيّ للظاهرة الدينيّة ينسلك في تصوّر ماركس وأتباعه للمادّيّة الجدليّة ، عنصر الأساس في حركة التاريخ البشريّ برمّته . وانسجامًا مع هذه المادّيّة ، يعتقد ماركس أنّ الإنسان ليس سوى كائن مُستلّ من تضاعيف الطبيعة . فلا قيام إذن لجواهر روحيّة منفصلة عن المادّة التي منها وبها يتألّف الوجودُ بكلّيّته . ويذهب المذهبُ الماركسيّ إلى القول بأنّ الأفكار والمفاهيم والتصوّرات تنشأ من صلب الدماغ البشريّ ، وما الدماغ سوى نتاج ينبثق من المادّة في أرفع مرتبة لأدائها .

واعتمادًا على هذا التصوّر المادّيّ للكون وللوجود الإنسانيّ وللتاريخ ، يعلن المذهب الماركسيّ إلحاده القاطع الصارم . غير أنّ الإلحاد الماركسيّ له وجوهٌ شتّى ، منها ما يرتبط بالأصول الفلسفيّة للمذهب الماركسيّ ، ومنها ما يرتبط بالممارسة التاريخيّة للأنظمة السياسيّة الماركسيّة ، ومنها ما يرتبط بالتواطؤ المنفعيّ المحجوب بين الدين المسيحيّ والأنظمة الرأسماليّة . ومع أنّ هذا البحث لا يتناول مسألة التمييز والفصل بين الماركسيّة القويمة الرأي والماركسيّة المتفرّعة المنشقّة ، وعلى الرغم من التنوّع العظيم في الظاهرة الماركسيّة ، فإنّ الإلحاد الماركسيّ يظلّ من أخطر ضروب الإلحاد التي اختبرها التاريخ البشريّ ، ومن أشدّها تصميمًا وكفاحًا ، ومن أفضلها تنظيمًا وإعلامًا وإذاعةً . ويُقال إنّ الماركسيّة تعتبر نفسَها أرقَى صورة من صوَر الإلحاد الحديث [٢] .

***

ولكن قبل ترسّم السمات الأساسيّة في هذا الإلحاد الماركسيّ ، ينبغي الاطّلاع

---

[٢] في عام ١٩٦٠ أصدرت جامعة موسكو كتابًا تعليميًّا في الإلحاد العلميّ وضعت له عنوانًا يتّفق والتصوّر الفلسفيّ لمكانة الإلحاد الماركسيّ : **الإلحاد الماركسيّ الشكل الأسمى للإلحاد** .

في اقتضاب على الآراء النقديّة التي ساقها ماركس في دحض التديّن الإنسانيّ . لقد تأثّر ماركس بالنقد الفلسفيّ الذي أخضع فويرباخ الدينَ المسيحيّ له إخضاعَ الردّ الأنتروبولوجيّ بعد أن اعتبر أنّ صورة الله هي الصورة المثلَى الذي ينحتها الإنسان عن هويّته . وفي الزمن الأوّل من النقد الماركسيّ للدين ، يؤكّد ماركس أنّ أساس نقد الدين القول بأنّ الإنسان هو الذي يصنع الدين وبأنّ الدين لا يصنع الإنسان [٣] . ويقول ماركس في هذا السياق :

" إنّ الدين هو وعي الإنسان لذاته ولقيمته كإنسان ، وهو الإنسان الذي إمّا لم يستحوذ بعد على ذاته ، وإمّا عاد فخسر ذاته مرّة أخرى . ولكنّ الإنسان ليس كائنًا مجرّدًا قائمًا في خارج العالم . الإنسان هو عالم الإنسان ، هو الدولة ، هو المجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين ، ينتجانه وعيًا للعالم مقلوبًا لأنّهما عالم مقلوب " [٤] .

لا يتحدّث ماركس في هذا النصّ عن الله ، بل ينتقد الدين فيردّه إلى وعي خاطئ لذات الإنسان ينجم عن وعي الإنسان الخاطئ للعالم . فالله يصبح إذن تشويهًا لصورة الإنسان عن ذاته ، وهي الصورة التي يستخرجها الإنسانُ من تكوّن خاطئ لبنية العالم في صميم التاريخ . وعلى الرغم من أثر فويرباخ البيّن في هذا النصّ ، فإنّ ماركس يوضح أنّ فويرباخ أعرض عن معاينة أثر العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي تقيّد الإنسان وتتحكّم فيه وتطبعه وتوجّهه في عمليّة إنجازه التاريخيّ . واعتمادًا على معاينة هذا الأثر ، ينتقد ماركس الجوهر الإنسانيّ الذي ينحته فويرباخ من دون الرجوع إلى مسرَى التاريخ الفعليّ لنضال الإنسان .

وفحوَى هذا الانتقاد أنّ فويرباخ ، من بعد أن يردّ الجوهر الدينيّ إلى الجوهر

---

[٣] أنظر :
K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971, p. 51.

[٤] أنظر : K. Marx, *Contribution à la critique*..., *op. cit.*, pp. 51-53.

الإنسانيّ ، يجرّد الجوهر الإنسانيّ من كلّ ارتباط اجتماعيّ فيُرجعه حصرًا إلى ذاتيّة الإنسان الفرد ، في حين أنّ الجوهر الإنسانيّ هو بحسب التصوّر الماركسيّ مجموعة العلاقات الاجتماعيّة . ومن ثمّ ، فإنّ فويرباخ ، إذ يُعرض عن انتقاد هذا الجوهر الإنسانيّ الفعليّ ، يُضطرّ إلى تجاهل مسرَى التاريخ البشريّ الواقعيّ وإلى معالجة الشعور الدينيّ كحقيقة قائمة في ذاتها يحملها في خارج التاريخ إنسانٌ فرد مجرّد الكيان منعزل الوجود . فإذا بالجوهر الإنسانيّ يُضحي نوعًا عامًّا وكلّيّةً باطنة لا حياة فيها تربط ربطَ التآلف الطبيعيّ شتيتَ الأفراد المنعزلين في واقعهم الفعليّ المحسوس . وهكذا يعجز فويرباخ عن تحليل حقيقة الشعور الدينيّ الذي يرَى فيه ماركس نتاجًا اجتماعيًّا يجعل الإنسان الفرد المجرَّد الكيان شكلاً من أشكال الاجتماع الإنسانيّ التي يختبرها التاريخ في حقبة من الحقبات [٥] .

ولا غرابة ، من ثمّ ، أن يعلن ماركس أنّ استبدال التصوّر اللاهوتيّ بالتصوّر الأنتروبولوجيّ ، أي استبدال الله بالإنسان عاد لا يكفي لتحرير الإنسان تحريرًا فعليًّا . وتجنيبًا للفكر الناقد من الإعراض البريء أو المتعمّد عن فضح هذه العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وتعريتها وإعتاقها من انحرافها السافر ، يستكمل ماركس نقد فويرباخ للسماء بنقد إضافيّ للأرض ، فيعلن أنّ " نقد السماء يتحوّل هكذا إلى نقد الأرض ، ونقد الدين إلى نقد القانون ، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسية " [٦] . ولذلك يُخضع ماركس الدينَ لنقد حاسم شديد التطلّب ، إذ إنّه يعتبر الدين " نظريّة هذا العالم العامّة ... وعقوبتَه الأخلاقيّة ، وتتمّتَه الاحتفاليّة، والأصل العامّ في تعزيته وتبريره " [٧] . غير أنّ ماركس يُشير في هذا السياق إلى ضرب من التناقض في معاينة طبيعة الدين ، لأنّ

" البؤس الدينيّ هو من وجهٍ التعبير عن البؤس الفعليّ ، وهو من وجهٍ

---

[٥] أنظر النقد الذي وجّهه ماركس وإنغلس إلى فلسفة فويرباخ الإلحاديّة :
K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1968, thèses 6 et 7.

[٦] أنظر K. Marx, *Contribution à la critique*..., *op. cit.*, p. 55 .

[٧] أنظر : K. Marx, *Contribution à la critique*..., *op. cit.*, p. 53 .

آخر احتجاج الرفض لهذا البؤس الفعليّ . الدين هو أنين الخليقة المكروبة ، نفسُ عالم لا فؤاد له ، وهو كذلك روح الأوضاع غير الروحيّة . الدين أفيون للشعب " [٨] .

ومن هذا كلّه يستنتج ماركس أنّ الدين ينشأ من اضطراب العلاقات الاجتماعيّة التي تسيّر وجود الإنسان ، وأنّه يمثّل حالةً من وعي الإنسان لواقع في العالم قُلِب رأسُه على عقبه . وبسببٍ من هذا النشوء المضطرب ، لا يستطيع الدينُ ، على ما يعبّر عنه من صراخ الألم الإنسانيّ ، لا يستطيع أن يحرّر الإنسانَ من عبوديّة الظلم والاستغلال ، بل يخدّر فيه الطاقة على مواجهة قوَى التاريخ البشريّ الفعليّة .

***

وفحوَى القول أنّ الإلحاد الماركسيّ بنَى قضاياه الفلسفيّة على أساس النقد الاجتماعيّ الاقتصاديّ الصريح الذي وجّهه ماركس إلى الدين حين أثبت في نظريّاته الثلاث أنّ الدين هو التعبير غير المباشر عن استغلال بؤس الإنسان الاقتصاديّ. وضمًّا لجميع المقاربات النقديّة الماركسيّة ، يمكن القول بأنّ المذهب الماركسيّ يحدّد الإلحاد تحديدَ إلغاء المرجعيّة الإلهيّة . فالإلحاد هو إنكار الإله ، وهو تصوّرٌ للعالم يُنكر الدين ويُنكر الإيمان بقوى فائقة الطبيعة ، فيُنكر أن يكون ثمّة إله أو آلهة ، ويُنكر الإيمانَ بما يتجاوز حدودَ اللحد ، ويُعلّل جميع الظواهر التي تجري في الطبيعة أو في المجتمع تعليلَ اللجوء الحصريّ إلى القوانين الطبيعيّة وأحكامها ، ويناهض التصوّرات الدينيّة على اختلاف منابتها ومناحيها .

وممّا تجدر إضافتُه في هذا السياق أنّ المذهب الماركسيّ ، على تنوّع اتّجاهاته ، يعتبر أنّ الإلحاد يرتبط ارتباطًا عضويًّا وثيقًا بالتصوّر العلميّ المادّيّ للكون وللإنسان وللتاريخ . وهو إلحادٌ قد بُني على أساس متين من الثقة الكاملة بالقدرة الكلّيّة التي يملكها العقل البشريّ وبما يتهيّأ للإنسان في معرفة العالم العلميّة من إمكانات

---

[٨] أنظر : K. Marx, *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 53 .

لا حدّ لها . وينطوي الإلحادُ العلميّ على ما يتخطّى مجرّد الإنكار الخطابيّ الذي يكتفي بنفي وجود الله ، إذ يشتمل في مقاصده الأساسيّة على نقدٍ علميّ صارم للتصوّرات الدينيّة ، وعلى إبطال فكريّ لها يفضح فيها غربتَها عن حقيقة الواقع الإنسانيّ . وإبرازًا لحقول النشاط الفكريّ في الإلحاد الماركسيّ العلميّ ، يمكن القول بأنّ مثل هذا الإلحاد يرمي إلى دحض الإيديولوجيا الدينيّة ، وإلى إبطال التصوّرات الدينيّة بتعليل أصلها وتبرير استمرارها وكشف النقاب عن معايبها ، ويرمي أيضًا إلى إلغاء الوظيفة الاجتماعيّة التي تنحجب وراء الدين .

وبفضل هذا الشمول في النقد التاريخيّ المحكَم ، يعتبر أنصار الماركسيّة أنّ الإلحاد الماركسيّ أتى يكلّل جميعَ ضروب الإلحاد التي سبقته والتي كانت في معظمها مقترنةً بتصوّر ماورائيّ للكون وللإنسان . وعلى الرغم من النجاح النسبيّ الذي أحرزه الإلحاد السابق ، فإنّه ، على ما يذهب إليه أصحاب المذهب الماركسيّ ، ظلّ إلحادًا بورجوازيًّا تقيّده من جهة تصوّراتٌ مادّيّة آليّة محضة لا تنفذ إلى عمق التاريخ المتحرّك ، وتكبّله من جهة أخرى مصالح الانتماء الطبقيّ الذي يُعرِض عن واقع الظلم الذي تعانيه جماهير العمّال الكادحة . ويفضح الماركسيّون ضلالَ الإلحاد البورجوازيّ فيعاينون نشوءه في التصوّر المثاليّ الخاطئ لطبيعة المجتمع ، إذ يعتبر الملحدون غير الماركسيّين أنّ الوعي الإنسانيّ هو الذي يحدّد حالَ الكيان الاجتماعيّ للإنسان ، في حين أنّ الإلحاد الماركسيّ يؤكّد أنّ حال الكيان الاجتماعيّ للإنسان هو الذي يحدّد الوعيَ الإنسانيّ .

وفي هذا الإلحاد البورجوازيّ الذي سبق الإلحاد الماركسيّ كان يسري الاعتقادُ بأنّ أصل التديّن الإنسانيّ ناشئ من تصوّر مثاليّ لواقع الجهل الذي يكتنف الجماهير الشعبيّة ومن الخداع العظيم الذي كانت تزاوله طبقات رجال الدين . وبسببٍ من هذه التصوّر المثاليّ كان هؤلاء الملحدون البورجوزايّون يجهلون جذور الدين وأصوله التاريخيّة وكانوا لشدّة ثقتهم بطرق مناهضة الدين المثاليّة يعتقدون بأنّ مجرّد التنوير الثقافيّ يضمن للشعب الانعتاق من أباطيل الدين وأوهامه . وخلافًا لهذا التصوّر ، يعتقد الماركسيّون أنّ المادّيّة التاريخيّة الجدليّة لا يمكنها أن

تكتفي بمناهضة الدين مناهضةَ التعليم النظريّ والتوعية الفكريّة والتنوير المجرّد، بل ينبغي لها أن تربط هذه المناهضة بممارسة الطبقة الشعبيّة التغييريّة حتّى يتهيّأ لها أن تقضي على الدين وتستأصله من جذوره الاجتماعيّة.

***

وتظلّ مسألةُ المسائل في الإلحاد الماركسيّ القول بأنّ تاريخ الدين، وهو شكلٌ من أشكال الوعي الاجتماعيّ، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الإنتاج المادّيّ وبتاريخ العلاقات الاجتماعيّة التي يُنشئها الأفراد والجماعات. ولم يكن الأمر كذلك إلاّ لأنّ الدين، بحسب الإلحاد الماركسيّ، هو الصورة المشوّهة لما ينعكس في مرآة الإنسان الداخليّة من آثار للقوَى الطبيعيّة والاجتماعيّة التي يخضع لها البشر. فالدين يصبح على هذا النحو إيمانَ الإنسان بوجود قوى تفوق الطبيعة، من آلهة وأرواح ونفوس وأمور مماثلة، تَضطرّ الإنسانَ إلى الخضوع لها والائتمار بأوامرها. ويعتبر الإلحادُ الماركسيّ أنّ هذا الإيمان يناقض مناقضةً فاضحة المنطق العلميّ في تدبير الكون ويدلّ تدليلاً بيِّنًا على ضعف الإنسان وعجزه وجهله.

وفي سياق التنقيب التاريخيّ عن أصول نشأة الدين، يذهب الإلحاد الماركسيّ إلى القول بأنّ الدين هو في حدّ ذاته ظاهرة تاريخيّة تنبعث من تأثير أوضاع الحياة الإنسانيّة وقرائنها في وعي الإنسان. واستجلاءً لهذا الأصل التاريخيّ، يؤكّد الماركسيّون أنّ الدين لم يكن من الممكن أن ينشأ منذ بداية التاريخ، إذ إنّه، بسببٍ ممّا يعكسه للإنسان من عجز ناشب في وعيه الذاتيّ، ما كان في مُستطاعه أن يتكوّن إلاّ عندما شرع الإنسانُ يعي هذا العجز ويدرك آثاره في حياته ويتبصّر في وضع وجوده الواقعيّ الفعليّ. لقد نشأ الدين إذن ممّا أدركه الإنسانُ في وعيه الذاتيّ من عجز قاهر حيال القوى الطبيعيّة والقوَى الاجتماعيّة. وفيما ولّدت مرحلة تسلّط القوى الطبيعيّة تديّنًا يوائم نمط هذا التسلّط، أثارت مرحلة تسلّط القوَى الاجتماعيّة تديّنًا يناسب نمط هذا التسلّط الاجتماعيّ المبنيّ على استغلال الأفراد والشعوب وإخضاعها للتبعيّة والعبوديّة. وبينما كان التسلّط

الأوّل يدفع بالإنسان إلى الاستنجاد بالآلهة والشياطين والجنّ وسائر ضروب الخوارق ، أتى التسلّط الثاني يرمي الإنسان في لجّة أوهام السعادة الأبديّة التي لا يحظى بها الإنسان إلاّ في ميراث الجنّة الآتية .

واستنادًا إلى هذه النظرة ، يلحّ الماركسيّون على القول بأنّ الدين ينشأ ويستمرّ في قرائن نظام اجتماعيّ بُنيَ على أساس التفاوت في توزيع ثروات النشاط الإنتاجيّ ، وهو النظام الذي لا يضمن لجميع الناس عيشًا إنسانيًّا طبيعيًّا ، بل يضع الجماهير الشعبيّة في موضع التبعيّة والعجز بإزاء الطبقات المستغِلّة . ولمّا كان الأمر على هذا النحو ، فإنّ النظام الاجتماعيّ الظالم ، نظام القهر والاستغلال ، هو النظام الذي يُفضي إلى ظهور جميع ضروب المعتقدات الدينيّة .

وربطًا بهذا الأصل الاقتصاديّ الاجتماعيّ ، يستخرج الإلحادُ الماركسيّ الأصل المعرفيّ الذي تنبثق منه التصوّرات الدينيّة الخاطئة ، فيذهب إلى القول بأنّ نهج المعرفة الذي ينهجه الشعبُ في مجتمع القهر والاستغلال يُفضي إلى تشويه صورة الواقع الذي يصبو الإنسانُ المقهور إلى تمثّله . وممّا يضاعف من خطورة هذا التشويه أنّ سمة التجريد التي تتّصف بها المفاهيم النظريّة التي ينحتها الفكر البشريّ تنطوي على إمكان الانحراف والشطط في معاينة عناصر الوجود الإنسانيّ . ومن موضع الانعطاب هذا ينفذ الدينُ ليستغلّ استغلالاً فاضحًا تعقّد عمليّة المعرفة الإنسانيّة ، فيجرّد الفكرَ عن المادّة ويعارضه بها كما لو كان فيه مقدار من الاستقلال والانكفاء يخوّله أن يحيا وينشط بمعزل عن الارتباط الدائم بالمادّة .

ولذلك يؤكّد الإلحادُ الماركسيّ في خاتمة المطاف أنّ المفاهيم الدينيّة لا تنطوي على محتوى أو مضمون موضوعيّ قابل للمعاينة العلميّة ، بل هي بالأحرى مفاهيم وتصوّرات وأفكار تتّسم في صلب قوامها بسمة التناقض ومعاداة العقل لأنّها تُقيم الإيمانَ مقام المعرفة العقليّة البحتة . ودفاعًا عن صحّة هذه المفاهيم والتصوّرات والأفكار ، يُنكر الدينُ الحقيقة الموضوعيّة وضرورة البحث عنها مدّعيًا أنّ المعرفة الإنسانيّة لا نضج فيها ولا اكتمال ، وأنّ الإنسان المتديّن يعجز في طبيعة الأحوال عن فهم نواميس الطبيعة الموضوعيّة ، وعن إدراك قوانين المجتمع

البشريّ ، وعن ضبط أحكام عمليّة المعرفة . ولقد ذهب ماركس نفسُه إلى القول بأنّ الإنسان كما يخضع في نطاق الرؤية الدينيّة لنتاج دماغه التجريديّ كذلك يخضع في نطاق النهج الرأسماليّ لصنيعة يديه [٩] .

وعلى الرغم من خطورة هذا التشويه في المعرفة الإنسانيّة ، يُصرّ الماركسيّون على القول بأنّ هذا الأصل المعرفيّ يجعل من الإمكان ظهور الدين ، ولكنّه عاجزٌ وحده عن تفسير الظاهرة الدينيّة في جميع تجلّياتها . ولذلك ينبغي الربط الدائم بين الأصل الاقتصاديّ الاجتماعيّ والأصل المعرفيّ في تبرير ظهور الدين وتبرير تسلّطه على الأذهان والبنَى والمجتمعات . فالدين هو عنصر من عناصر البنَى الاجتماعيّة الفوقيّة التي تستغلّ الإنسانَ وتزجّه في حالة الاستلاب الكامل [١٠] . ومن أخطر مهمّات الدين أنّه يصون البنية الاقتصاديّة الاجتماعيّة الاستغلاليّة التي انبثق هو منها ، فيعزّز استمرارَها في استغلال الطبقات الشعبيّة ويضمن لها الأيدَ النظريّ والديمومة التاريخيّة . وطالما أنّ الدين يُملي على أتباعه أنّ كلّ ما يحيا فيه الإنسان من أحوال طبيعيّة وأوضاع اقتصاديّة وقرائن اجتماعيّة شاءته إرادة الآلهة ويجب الخضوع له واعتباره إشارةً آتية من لدن السماء . ولشدّة ما يتواطأ الدين هو وقوَى الاستغلال الاقتصاديّ يُحرَم الشعبُ من القدرة على فهم العالم الخارجيّ وإدراك قوانين الطبيعة ومناهضة ضروب الظلم والقهر والاستعباد . ويبلغ الدين بالإنسان إلى حدّ تجريده من كلّ قدرة على سياسة حياته بقواه الذاتيّة حتّى لتصبح هذه الحياة أمرًا غريبًا يتسلّط على الإنسان ويتجاوزه على الدوام [١١] .

***

---

٩ " كما أنّ الإنسان تسيطر عليه في الدين فعلةُ دماغه ، كذلك تسيطر عليه في الإنتاج الرأسماليّ فعلةُ يده الخاصّة " :

« Wie der Mensch in der Religion von Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion von Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht. » (Marx, *Das Kapital*, I, Dietz, Berlin, 1955, p. 653).

١٠ أنظر : J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, pp. 31-57 .

١١ أنظر : M. Verret, *L'athéisme moderne*, Rome, Rinascita, 1963, p. 18 .

وموجز القول أنّ الإلحاد الماركسيّ يرَى في الدين تلك الطاقة الفوقيّة التي تحرّض الإنسانَ على الخضوع والاستسلام ، إذ إنّ الله ليس سوى كتلة من التصوّرات التي يولّدها خضوعُ الإنسان لنير الطبيعة ولنير المجتمع . ولذلك ينبغي فضح التواطؤ القائم بين المجتمع البورجوازيّ المتسلّط على قوَى الإنتاج والمجتمع الدينيّ الناشط في تبرير مثل هذا التسلّط والساعي إلى إعتاق الإنسان من هموم النضال الأرضيّ وحبسه في دائرة العقم النظريّ . وطالما أنّ الدين لا يُسهم في تحرير الإنسان من عنف الاستغلال الاقتصاديّ والاجتماعيّ ، فإنّه يظلّ يناهض روحيّة القيَم الأخلاقيّة التي يرَى فيها الإلحادُ الماركسيّ تحريضًا على التضامن والتعاون في سبيل استئصال الظلم والقهر وبناء مجتمع المساواة . وحدها قوَى الثورة البروليتاريّة تستطيع أن تحطّم قيود البورجوازيّة الاجتماعيّة والدينيّة وتستحصل للشعب على حقوقه الإنسانيّة السامية ، وفي مقدّمتها تحريره من كلّ أنواع التسلّط . ويترقّب الماركسيّون أن تنحلّ قوَى الاستغلال وأن ينهار الدين فيحلّ زمن الجنّة الأرضيّة التي ينعم فيها جميعُ الناس بحرّيّة العيش وسلامة التفكير وحقّ الإفادة العادلة من ثروات الأرض .

وحين يبلغ النقد الماركسيّ حدود التبشير بأزوف زمن الجنّة الأرضيّة يفقد الدين كلّ مبرّر لاستمراره ويتحوّل عائقًا أمام تقدّم الشعوب وسيرها نحو تحقيق ذاتها في نطاق الواقع الطبيعيّ المحض للإنسان وللكون وللتاريخ . وإذا كان هذا النقد مبنيًّا على أساس الجدليّة المادّيّة ، فلأنّ الجدليّة تُعين الإلحادَ الماركسيّ على تصوير قوانين الحراك التاريخيّ تصويرًا يتيح نقوَى النضال الشعبيّ القدرة على تحطيم قيود الاستغلال ، ولأنّ المادّيّة يدلّ بها هذا الإلحادُ عينُه على حدود الواقع في الحصول على المعرفة الإنسانيّة وعلى صدارة الطبيعة التي تجعل الفكر مجرّد نتاج لها . وبما أنّ الإلحاد الماركسيّ يؤكّد أنّ بين الطبيعة والكينونة تشابهًا كاملاً وتطابقًا مطلقًا ، فإنّ الدين الذي يُخرج الإنسانَ من نطاق الطبيعة يعود لا يصيب حقل الكينونة الإنسانيّة فينقلب أداةً للخداع ووسيلةً للتسلّط وسبيلاً للاستغلال .

***

ولكنّ الإلحاد الماركسيّ ، حين يحصر الكينونة في حدود الكينونة المادّيّة ، يحرم الإنسان من التفكّر في جوهر هذه الكينونة ويُفقد الكينونةَ نفسَها ما تنطوي عليه في ذاتها من قابليّة للعقل والإدراك . وحين يُمنَع على الإنسان التبصّر في ماهيّة كينونته وفي ماهيّة الكينونة يغدو الفعلُ الثورويّ هو وحده معيارَ الحقيقة المادّيّة التاريخيّة . فالثورة هي لذاتها مرجعيّة ذاتها ، ولا تستند إلى أيّة سلطة أخرَى غير سلطة التاريخ الذي تحتشد فيه حركةُ صراع الطبقات الاجتماعيّة المتناحرة . ولذلك قد يُفلح الإلحادُ الماركسيّ في تحرير الإنسان من تصوّر في الدين يجعل الإيمان فعلَ قهر للإنسان ، ولكنّ هذا الإلحاد يعجز عن تدبّر طاقات الفكر البشريّ التي يختبرها الإنسان في قاع كيانه والتي تُعينه على تحرير ذاته من كلّ تسلّط خارجيّ . ومع أنّ هذا التحرير يستمدّ قوّته من تضاعيف الغنَى الكيانيّ الذي ينطوي عليه الوجود الإنسانيّ ، فإنّ مثل هذا الغنَى قد يُطلّ بالإنسان على آفاق في الامتداد الرحب تُكسِب الإنسانَ القدرة على نحت معاني وجوده نحتًا لا يخالف روحيّةَ الانتعاش التي يصبو إليها في صميم وجوده التاريخيّ . ومُقتضب الكلام في هذا الموضوع أنّ أبعاد المعنَى الدينيّ الذي يُنعش كيان الإنسان في توقه إلى إكمال سعيه الوجوديّ ، هذه الأبعاد لا تحتمل أن تُهان كرامة الإنسان في مسعَى الاستغلال الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ ، لا بل هي التي تُكسِب الإنسانَ المؤمنَ القدرة على مناهضة الظلم والقهر والاستعباد ، وهي التي تجدّد في الإنسان المؤمن العزمَ على التصدّي لجميع ضروب الاختزال الكيانيّ التي يتعرّض لها إنسانُ المجتمع المعاصر الذي طفقت تجابهه أصنافٌ شتّى من المساءلات الناقدة والتحدّيات المنبثقة من تعدّد المعاني التأسيسيّة للوجود الإنسانيّ .

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التالية :

J. Girardi et J.-F. Six, *Des chrétiens interrogent l'athéisme. L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, t. II : *Courants et penseurs*, Desclée, 1970, pp. 147-374.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرَى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر كارل ماركس ، ومنها :

J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.
Collectif, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éd. La Palatine, 1960.
J. Ellenstein, *Marx, sa vie, son œuvre*, Paris, Fayard, 1981.
P. Fougeyrollas, *Marx*, Que sais-je ?, Paris, Puf, 1985.
R. Garaudy, *Qu'est-ce que la morale marxiste ?*, Paris, Éd. Sociales, 1963
J. Kanapa, *La doctrine sociale de l'Église et le marxisme*, Paris, Éd. Sociales, 1962.
Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Foi Vivante 329, Le Centurion, 1993.
M. Verret, *Les marxistes et la religion*, Paris, Éd. Sociales, 1961.

الإلحاد في الفلسفة الوضعيّة
لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein
(١٨٨٩-١٩٥١)

مقدّمة عامّة في المذهب الوضعيّ

ورث المذهب الوضعيّ positivisme المذهب التجريبيّ empirisme التقليديّ الذي يقصر المعرفة على الحدس الحسّيّ والتحليل ، يعاين فيهما مصدرَي المعرفة الوحيدَين القابلَين للتصديق . وبما أنّ التحليل يتناول المعطيات الحسّيّة ويُجري فيها عمليّات محضة من التفكّر الذهنيّ الصوَري ، فإنّ المعرفة لا تكتسب إلاّ المضمونَ الذي تحصّله التجربة الحسّيّة . ومن ثمّ ، فالمذهب التجريبيّ يرفض كلَّ أشكال المعرفة التي تدّعي أنّها ترتبط في وجه من الوجوه بمصدر عقليّ بحت . وبمثل هذا الرفض يُعرِض المذهب التجريبيّ عن الحدس العقليّ ، وعن الأفكار الفطريّة ، وعن البديهيّات والمسلّمات الأولى ، وعن مُدركات الجواهر القائمة في ذاتها . وتقترن التجريبيّة بالمذهب الإسميّ nominalisme الذي يعتبر أنّ أفكارنا ليست سوَى إشارات عامّة ، وأنّ المصطلحات المجرّدة في اللغة ليست تنطوي على مضامين مختلفة عن مضامين الاختبار التجريبيّ ، وأنّ المعرفة لا تصيب إلاّ الأفراد ، وعلى وجه التحديد الأفراد القائمين في حدود المكان والزمان .

وتتجلّى خصوصيّةُ المذهب الوضعيّ في اعتماده مكتسبات التجريبيّة وفي استناده إلى يقينيّاتها العمليّة في زمن تطوّر العلوم الوضعيّة ونجاح مساعيها . وطالما أنّ المعرفة العلميّة هي معرفة مستندةٌ في أساسها إلى الاختبار والتجربة ، فإنّ الفكر الحديث ينبغي له أن يعتمد الطريقة العلميّة منهجًا في نظريّة المعرفة . وحدها هذه الطريقة تقود إلى المعرفة الحقيقيّة ، ممّا يعني أن الماورائيّات فقدت جدارتَها وصلاحيَّتها . وبناءً على هذا التحوّل ، أضحت مسائل الفلسفة القديمة والوسيطيّة

تخضع لتدقيق علميّ صارم وغربلة شاملة ، و لم ينجُ منها سوى المسائل التي أمكن إعادة صياغتها بواسطة مفردات العلوم ومصطلحاتها وتعابيرها . غير أنّ هذه الصياغة الجديدة أفضت إلى تبديل مضامين هذه المسائل . وهكذا ما عادت مسألة المكان متّصلة بالنظر في طبيعة المكان وجوهره ، كما لو كان هناك مكانٌ قائم في ذاته بمعزل عن موجوداته وجوهرٌ للمكان منفصل عن أغراضه ، بل أمست مقترنةً بأصول الهندسة في دراسة الأشكال والأجسام . وعلى النحو عينه رُدَّت تصوّراتٌ فلسفيّة أخرَى إلى أصولها التجريبيّة ومنها علم الأكوان وعلم النفس . وأمّا المسائل التي لم تقوَ الطريقة العلميّة الوضعيّة على ردّها إلى أصولها التجريبيّة، فإنّها سقطت من مجموعة المسائل الخليقة بالاعتناء الفكريّ .

وفي هذا السياق ، ما عادت الفلسفةُ يُنظَر إليها كمرحلة انتقاليّة في تطوّر التفكير العقليّ ، نزلت المنزلة المتوسّطة بين مرحلة التفكير الأسطوريّ الخرافيّ ومرحلة التحصيل العلميّ الذي بلغ ذروة الأمانة لمقتضيات التفكير العقليّ . وجلُّ ما في الأمر أنّها أضحت ذات منفعة تاريخيّة ، إذ إنّها أعدّت السبيل لانبثاق الفكر العلميّ بعد أن سعت سعيًا محدودًا إلى إنشاء معرفة نقديّة مبنيّة على البرهان والقياس . ولا شكّ أنّ ما تبقّى مسائل النظر العامّ التي يمكن عند الاقتضاء وصفها بالمسائل الفلسفيّة ، فإنّها قضايا تتّصل بالمفاهيم الأساسيّة في العلوم والمنهجيّات العلميّة . وقد يُدعَى التبصّر فيها فلسفة العلوم .

ولقد انبنَى المذهبُ الوضعيّ الجديد néo-positivisme على أُسُس التجريبيّة والوضعيّة . ولكنّه اكتسب بُعدًا جديدًا ميّزه من المذهبَين المذكورَين ، ألا وهو بُعد اللغة . فانتقاد المعرفة ، بحسب المذهب الوضعيّ الجديد الناشئ في القرن العشرين ، ينبغي أن يُجريه الفكر بواسطة تحليل اللغة . ولقد تيسّر للوضعيّين الجدُد البلوغ إلى مثل هذا التحليل الناقد للّغة بفضل تطوّر علوم المنطق ، ولا سيّما المنطق الرياضيّ أو اللوجستيقا logique mathématique ou logistique ، وهو المنطق الذي يعتمد المناهج الرياضيّة في حقل المنطق الصوَريّ ويستخدم لغةً خاصّة من الرموز والصيَغ ، ويبحث في الأنماط المختلفة للحسابات المنطقيّة ، ويُعنَى بمدلولات الألفاظ

وبالمسائل المتّصلة بتحليل مدلولات الألفاظ ، وينظر في ما يقوم وراء المنطق في وجه عامّ . وعُرِف هذا المذهب بالتجريبيّة المنطقيّة أو بالوضعيّة المنطقيّة ، وهو المذهب الذي نشأ من أعمال دائرة فيينّا ، وهي كناية عن مجموعة من العلماء والفلاسفة الذين التأموا حول مؤسّس الحلقة موريتس شليك Moritz Schlick ابتداءً من العام ١٩٢٢، وأخذوا يطالبون بإلغاء جميع القضايا الميتافيزيقيّة التي لا يمكن التعبير عنها تعبيرًا علميًّا منطقيًّا لأنّها لا تدخل في حيّز المكان والزمان ، وتظلّ في صلب طبيعتها من الأمور الغيبيّة .

لودفيغ فيتغنشتاين ونقد اللغة

تنطوي فلسفة فيتغنشتاين على تصوّرَين للوجود ، لا صلة للتصوّر الأوّل بالتصوّر الثاني . ولذلك يتحدّث الشرّاح عن فلسفة فيتغنشتاين الأولى وفلسفة فيتغنشتاين الثانية . وفيما تظهر موادّ الفلسفة الأولى في كتاب " الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة " *Tractatus logico-philosophicus* الذي أنشأه في سنة ١٩١٩، تتجلّى مضامين الفلسفة الثانية في كتاب " الأبحاث الفلسفيّة " Recherches philosophiques الذي وضعه بعد صدور الكتاب الأوّل و لم يُنشَر إلاّ في بعد موت الفيلسوف في سنة ١٩٥٣ . ولقد تأثّر بفلسفته الوضعيّة تيّاران فلسفيّان معاصران ، هما تيّار الفلسفة التحليليّة وتيّار فلسفة اللغة .

ويعتبر فيتغنشتاين أنّ " كلّ فلسفة هي نقد للّغة " [١] ، إذ بين اللغة والواقع موازاة كاملة وتناسب تامّ . وبخلاف المذهب العقلانيّ الذي ينتمي إليه فيتغنشتاين بعض الانتماء في فلسفته الأولى ، يعتبر كاتب " الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة " أنّ الأفكار والمفاهيم ما عادت هي التي يُعبّر بها الواقع عن بنيته ، بل هي اللغة التي تعبّر عن الواقع بما تنطوي عليه من مفردات الوصف لجميع القضايا . ومعنى هذا

[١] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٦ .
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Gallimard, Paris, 1961.

التمييز أنّ الأفكار تعبّر عن الجواهر ، فيما مفردات الوصف تُفصح عن الأحداث والوقائع . ولذلك يذهب فيتغنشتاين إلى أنّ الواقع أو العالم لا يتألّف من جواهر ، بل من وقائع . فالأشياء أو الجواهر ليست هي سوى جزء صميميّ من " حالةٍ في الأشياء " . وليس لها في ذاتها من قوام حقيقيّ مستقلّ . فحالة الأشياء تنشأ من حالة الاتّصال بين الأغراض الموجودة والكيانات القائمة . وليس يمكن فصل هذه الأغراض أو الكيانات عن قرائن العلاقة التي تظهر في نطاقها . وفي صدد هذه القرائن ، يقول فيتغنشتاين إنّ العالم هو " مجموعة الوقائع " [٢] ، أي " كلّ ما يحدث ". وإنّ " ما يحدث ، وهو الواقع ، هو وجود حالاتٍ في الأشياء " [٣] ، وحالة الأشياء هذه تتكوّن من انتظام الأغراض في هيئتها .

ويدعو فيتغنشتاين إلى صياغة صوَر أو ألواح Bild / tableau للواقع حيث تمثّل الصورةُ العالم وتنقله كلّه إلى صورةٍ تعبّر عنه . وهكذا تتجلّى اللغة تصويرًا للعالم . وإذا ما أراد الإنسان أن يتجنّب مُبهمات اللغة اليوميّة حيث تحتمل المفردةُ الواحدة بضعةً من المعاني المختلفة ، ينبغي اللجوء إلى الإشارات التي تحكمها قواعد صارمة من الاستعمال بها ينشأ ما بات يُدعَى باللغة الصوَريّة أو الشكليّة langage formalisé . فللأغراض أسماء وللوقائع قضايا . وكما أنّ الأغراض لا تظهر في العالم إلاّ وقد اقترن بعضها ببعض في نطاق وثيق من الاتّصال ، كذلك الأسماء لا تعثر على موقع لها في اللغة إلاّ بمقدار ما تظهر في نطاق القضايا : وحدها القضيّة هي ذات معنى . والاسم لا مدلول له إلاّ في نطاق قضيّة . وكما أنّ مجموع الوقائع تكوّن العالم ، كذلك مجموع القضايا تكوّن اللغة . ويمكن الفكر أن يردّ القضايا المعقّدة إلى قضايا مبسّطة ، على نحو ما تُردّ الوقائعُ المعقّدة إلى وقائع مبسّطة .

[٢] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٢٩ .

[٣] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٢٩ .

القضيّة الفلسفيّة في مدلولها وقيمتها وحدودها

واعتمادًا على إثبات مبدإ هذه العلاقة القائمة بين اللغة والعالم ، يسعَى فيتغنشتاين إلى التدقيق في طبيعة التناسب والتلاؤم بين قطبَي العلاقة ، معتبرًا إمكان الخطإ في قضيّة من القضايا . فاللغة ، في نظره ، لا تحتوي على مجموع القضايا الصحيحة وحسب ، بل أيضًا على مجموع القضايا الخاطئة . وهي تمثّل الواقع لأنّها تمثّل إمكان وجود حالاتٍ في الأشياء وإمكان عدم وجود هذه الحالات [٤]. وعلى غرار القضايا الصحيحة ، ينشأ للقضايا الخاطئة وظيفة إيجابيّة ، إذ إنّها تُسهم في إبراز حالات الأشياء الممكنة التي لم تتحقّق بعد والتي يمكن صياغتُها في إطار اللغة .

وتوضيحًا لهذه المسألة ، ينظر فيتغنشتاين في قيمة القضيّة ، أي في معنَى صحّتها وفي قيمة صحّتها . فيرَى أنّ قضيّة من القضايا لا يمكن أن تكون صحيحةً أو خاطئة إلاّ إذا كانت ذات معنًى . ويجب ، من ثمّ ، أن تُفحَص مسألةُ المعنَى بمعزل عن مسألة الحقيقة . فالقضيّة تكون ذات معنًى إذا كانت تصوّر حالةً في الأشياء ممكنةً . فهي صحيحة أو خاطئة وفقًا لملاءمتها أو لعدم ملاءمتها للواقع. والقضيّة ، في حدود ذاتها ، لا تشير من ذاتها إلى إمكان صحّتها أو خطإها . ولمعرفة إمكان الصحّة أو الخطإ فيها ينبغي مقارنتُها بالواقع . وهي ، إذ تُعتبَر في ما هي عليه ، تكون ظهورًا للمعنى وحسب ، وهو المعنَى الباطن فيها واللصيق بها ، أي المعنَى الذي لا يمكن انتزاعه منها أو إلصاقه بها من خارج نطاقها الخاصّ . وليس من سبيل إلى الاستنجاد بمرجعيّة أخرَى من خارج القضيّة تُفصح عمّا في القضيّة من معنًى ، ممّا يدلّ على أنّ المعنَى ليس مستقلاً عن القضيّة ولا يقوم مقام الموضوع الخارجيّ ، بل يظهر في التعابير والجمَل التي تُفضي إليها القضيّة . ولذلك كانت اللغةُ موضع تجلّي المعنَى :

---

[٤] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٠ .

" القضيّة تُظهر معناها . القضيّة تُظهر ما واقع الأمر عندما تكون قضيّةً صحيحة . وتقول بأنّ الأمر هو كذلك . (...) فهمُ القضيّة هو معرفة ما يحدث حين تكون القضيّةُ صحيحة . ويمكننا إذن فهمها من دون أن نعرف إذا كانت صحيحة " [٥] .

وهكذا يكون معنَى قضيّة من القضايا هو ما تحمله في ذاتها من صلةٍ بإمكان صحّتها وبإمكان خطإها ، ويكون نطاق المعنَى هو نطاق الممكن ترسمه مجموعُ القضايا التي يتناولها الفكر . وبما أنّ اللغة هي مجموع القضايا ، فإنّ اللغة تُظهر الواقع على ما يحتشد فيه من إمكانات الصواب والخطإ . والقضيّة ، بما هي قضيّة ذات معنًى ممكن ، تصوّر وجودَ حالاتٍ في الأشياء وتصوّر أيضًا عدم وجود هذه الحالات [٦] . ولتعيين معنَى القضيّة ، يجب أن يستوضح الفكرُ إمكانَ صحّتها ، أي أن يشير إلى الأحوال والقرائن التي بمقتضاها يمكن هذه القضيّة أن تلائم حالةً في الأشياء قائمةً قيامًا فعليًّا :

" لكي أتمكّن من القول بأنّ " ق " هي صحيحة (أو خاطئة) ، يجب عليّ أن أكون قد حدّدتُ الأحوال التي فيها أسمّي " ق " قضيّة صحيحة ، وبذلك أعيّن معنَى القضيّة " [٧] .

وفي سياق نظريّة فيتغنشتاين هذه المتعلّقة بمسألة معنَى القضايا ينشأ أشهر مبادئ المذهب الوضعيّ الجديد ، عنيتُ به المبدأ القائل بقابليّة القضايا للتحقّق principe de vérifiabilité ، وهو المبدأ الذي يقضي بألاّ تكون قضيّةٌ ذات معنًى إلاّ إذا كانت قابلة للتحقّق ، أي إلاّ إذا أمكننا أن نحدّد الأحوال التي فيها تكون القضيّة صحيحة . وهو أيضًا المبدأ الذي يقضي بأنّ معنى قضيّة من القضايا يتماثل هو وقضيّة التحقّق منه .

---

[٥] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٨ .

[٦] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٥١ .

[٧] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٥١ .

ويصنّف فيتغنشتاين القضايا في مجموعتَين : المجموعة الأولى تتضمّن القضايا التي تُنبئ عن صلة محض صوريّة أو شكليّة ، والقضايا التي تُفصِح عن حالةٍ في الواقع ممكنة . وعلاوةً على هذه المجموعتَين ، قد يُعثر في الكلام الإنسانيّ على تعابير لها في هيئتها الخارجيّة صورة القضيّة ، ولكنّها لا تنتمي إلى أيّة من هاتَين المجموعتَين لأنّها مجرّد تجميع شكليّ لإشارات لا معنى لها ولا مدلول ، كالقول بأنّ " سقراط هو مشابهٌ " . تفتقر مثل هذه العبارة إلى أبسط قواعد الانسجام اللغويّ التي يقتضيها منطقُ اللغة . فالمفردات التي تنطوي عليها لا صلة لبعضها بالبعض الآخر ، وكلمة " مشابه " استُعمِلت في غير موضعها فافتقدت معناها الأصيل ، إذ ليست هي خاصّة من الخواص أو صفةً من الصفات ، بل إخبارٌ عن علاقة بين طرفَين غاب منها الطرفُ الآخر [٨] .

واستنادًا إلى مثل هذه المعاينة لا يُقبل في المذهب الوضعيّ سوى القضايا التحليليّة propositions analytiques ، بمعزل عن صحّتها أو خطإها ، وهي القضايا التي لا تُنبئ بشيء ، والقضايا المتّصلة بحالاتٍ في الواقع ، أي القضايا العلميّة . ولذلك يعتبر فيتغنشتاين أنّ القضايا الفلسفيّة المأثورة التقليديّة التي لا يمكن ترجمتُها إلى قضايا علميّة هي قضايا معدومة المعنَى لأنّها لا تخضع لمقتضيات منطق انطواء اللغة على وقائع العالم وحسب :

" ليست معظم القضايا والمسائل التي أنشِئت في موادّ فلسفيّة قضايا خاطئة ، بل قضايا مجرّدة عن المعنَى . ولهذا السبب لا يمكننا على الإطلاق أن نجيب عن مسائل من هذا النوع ، بل يمكننا أن نُثبت فقط أنّها مجرّدة عن المعنَى . وتنشأ معظمُ قضايا الفلسفة ومسائلها من أنّنا لا نُدرك منطق لغتنا (هذه القضايا والمسائل نوعُها من نوع السؤال عن الخير هل يكون مشابهًا بعضَ المشابهة للجمال) . ولا غرابة ، من ثمّ ،

---

[٨] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٧٦ .

ألاّ تكون المسائلُ الأكثر عمقًا من المسائل على الإطلاق " [٩] .

الفلسفة ومقامها المعرفيّ

أوَليس يعني هذا القول أنّ الفلسفة ، وما ينتسب إليها من رؤى وتصوّرات ، قد فقدت مكانتَها ومقامَها إلى الأبد ؟ رأي فيتغنشتاين أنّ الفلسفة لا تسقط أبدًا لأنّها ليست علمًا أو حقلاً من حقول المعرفة ، بل هي ضربٌ من ضروب " التنقية الشفائيّة للّغة " thérapeutique du langage :

" غاية الفلسفة استيضاحُ الفكر استيضاحًا منطقيًّا . فالفلسفة ليست عقيدةً ، بل نشاط . والعمل الفلسفيّ هو في قوام جوهره ضربٌ من الاستيضاح . ولا تنتج الفلسفة عددًا من " القضايا الفلسفيّة " ، بل ينجم عنها استيضاحٌ لبضع من القضايا . ومن ثمّ ، فإنّ الفلسفة تهدف إلى توضيح الأفكار وتعيين حدودها تعيينًا دقيقًا ، وهي الأفكار التي تكون بغير ذلك غامضة ومبهمة " [١٠] .

وهذا ما حاول فيتغنشتاين أن ينجزه في رسالته الشهيرة . ولكنّ التدقيق في اللغة وفي شروطها وفي حدودها يعود فيُفضي إلى إنشاء ضمّة من القضايا الفلسفيّة التي يتألّف منها كتاب فيتغنشتاين . أفلا يعود فيتغنشتاين عينه يسقط في تجربة العمل الفلسفيّ في مفهومه التقليديّ الذي كان يسعَى إلى تجاوزه ، وهو المفهوم الذي يقضي بأن تُفصح الفلسفةُ عن علم نظريّ يتجلّى في بضع من القضايا ؟

لا جرم أنّ فيتغنشتاين يدرك هذا الأمر ويُقرّ بصعوبة استعمال الفلسفة والتخلّي عنها في الوقت عينه . ولذلك يشير في آخر رسالته إلى الأسلوب الذي ينبغي للمفكّر أن ينتهجه في استخدام القضايا الفلسفيّة التي تنطوي عليها الرسالة

---

[٩] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٦ .

[١٠] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٥٢ .

وفي تعيين موقعها المعرفيّ من الأنظومة الفكريّة الوضعيّة :

" إنّ قضاياي هي قضايا إيضاحيّة بالاستناد إلى أنّ الذي يفهمني يُقرّ في نهاية المطاف بأنّها قضايا لا معنى لها ، إذ إنّه من بعد أن يمرّ بهذه القضايا ويعلو عليها ويسمو من فوقها ، يصعد ليخرج منها . فيجب عليه أن يتجاوز هذه القضايا ، فيكتسب حينئذ رؤيةً صائبةً للعالم " [١١] .

ومعنَى هذه الإشارة أنّ الفلسفة ، بحسب فيتغنشتاين ، تُنجز ذاتَها كموقف بإلغاء ذاتها كخطاب ، لأنّ الخطاب الفلسفيّ ليس سوى خطاب مزيَّف وظيفتُه المربِكة أن يُظهر إمكانَ الخطاب الحقيقيّ وحدودَه .

اللغة في تعبيرها عن معنَى العالم

وفي نظر فيتغنشتاين أنّ الخطاب الحقيقيّ يصوّر العالم ، أي كلّ ما يحدث ومجموع الوقائع [١٢] . وهو خطاب يقتصر على كلّ " ما يمكن أن يُقال " [١٣] ، أي على " قضايا علوم الطبيعة " [١٤]. فإذا كانت اللغة (وهي في شكل لوح يمثّل حالات الأشياء) يمكنها أن تصوّر العالم ، فلأنّ بين العالم وصورته عنصرًا مشتركًا :

" إنّ ما ينبغي للّوح أن يكون له من أمر مشترك مع الواقع حتّى يستطيع أن يصوّره على طريقته تصويرَ الصواب أو الخطإ ، إنّما هو شكل التصوير . وهذا ما يحصل في المنطق الذي تقضي وظيفتُه بإظهار الأشكال المحضة. ولكن إذا كان اللوح قادرًا على تصوير كلّ واقع يملك عنه شكلَه ، فهو لا يستطيع أن يصوّر شكلَه الخاصّ في التصوير ، بل يكتفي بأن

---

[١١] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٧ .

[١٢] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٢٩ .

[١٣] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٦ .

[١٤] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٦

يُظهره "[١٥] .

فالقضيّة ، وهي أشبه باعتلان حالة الأشياء في اللغة ، تُظهِر معناها[١٦] ، ولا تستطيع أن تصوّره . وعلى هذا النحو ، يكون للقضيّة وظيفتان : فهي ، من ناحية ، تصوّر حالةً في الأشياء ، ومن ناحية أخرَى تُظهر معنًى من المعاني .

ومع أنّ فيتغنشتاين يعتبر أنّ المعنى لا يمكن قولُه ، إلاّ أنّ هذا المعنَى لا يبقَى خارجًا من نطاق اللغة ، بل يتجلّى حين يظهر الخطاب ، ويتجلّى في الخطاب عينه ، فيتكوّن في التصوير ويسكن القضيّة بمقدار ما تصوّر القضيّة حالة من الأشياء في العالم . فليس إذن من خطاب يمكنه أن يُفصح عمّا يجعل الخطاب الحقيقيّ الوحيد الذي يعبّر عن وقائع العالم خطابًا حقيقيًّا وممكنًا . ويمكن قضايا اللغة أن تقول العالم ، أي أن تعبّر عن العالم ، وذلك لأنّ لها مع العالم عنصرًا مشتركًا هو عنصر الشكل . ولكنّ الشكل لا يمكن أن يُقال ، والمعنَى لا يمكن أن يصبح موضوعًا للخطاب . فاللغة تستطيع أن تجعلنا ندرك العالم في قابليّته للعقل والإدراك intelligibilité du monde . وهي لا تستطيع ذلك إلاّ بمقدار ما تُعيد بحسب طريقتها إنشاء لعبة العالم . والقضيّة تقلّد الواقعة وتحاكيها ، فتأتي بنيتُها مماثلةً لبنية الواقعة ، ولا تأتي تعبيرًا عن علاقة قابلة للعقل والإدراك تسكن الواقعةَ من الداخل .

ومعنَى هذا القول أنّ القضيّة لا تُظهِر المعنَى في فعل التدليل ، بل في فعل الممارسة ، إذ إنّ الوقائع تنطوي على نسيج قابل للإدراك ، إلاّ أنّه ليس من كلام يلائم هذا النسيج . ولذلك يعتبر فيتغنشتاين أنّ الإنسان يحيا بواسطة اللغة في جوّ من الفهم والإدراك ، بيد أنّ الفهم هو نتاج اللغة ، لا مصدرها وأصلها . ومن ثمّ ، ينبغي استخدام اللغة حتّى ينشأ الفهم في الأذهان فيتجلّى معنى الوقائع . ولكنّ اللغة توحي وحيَ الوسيط ، ولا تعمل عملَ من يمثّل الأمر ، فتُشير من بعيد من دون أن تصف وتعيّن وتحدّد .

---

[١٥] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٣٥ .

[١٦] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٨ .

المعنَى الصوفيّ ضمانةُ الظهور الإلهيّ الممتنع الوصف

واستنادًا إلى تحليل عمل القضيّة المعرفيّ ، يعتقد فيتغنشتاين أنّ ما يصحّ في القضيّة ، وقد أُخِذت في حالتها المنفردة ، يصحّ في اللغة ، وقد أُخِذت في مجموعها . فاللغة ، في كلّيّتها أو مجموعها ، أي في كلّ ما يمكن أن يُقال ، تصوّر كلّيّةَ العالم أو مجموعَه ، فتنشئ لوحًا كاملاً عن العالم يكون بمثابة نسخة عنه . ولكنّ اللغة يتجلّى فيها ومن خلالها أمر يعود الإنسان لا يستطيع قولَه أو التعبير عنه ، فيدعوه فيتغنشتاين " الصوفيّ " le mystique : " لا شكّ أنّ هناك أمرًا لا يمكن التعبير عنه . هذا الأمر يظهر ، وهو العنصر الصوفيّ " [17]. وإنّ العلاقة القائمة بين اللغة (وقد أُخِذت في مجموعها) والعنصر الصوفيّ تشبه العلاقة القائمة بين القضيّة ومعناها . فمن وراء اللغة ثمّة أمرٌ لا يمكن التعبير عنه . غير أنّ هذا الأمر العصيّ على التعبير ليس قائمًا في خارج دائرة اللغة ، وليس هو منفصلاً عنها انفصالاً كاملاً . وبخلاف ذلك ، فإنّه ، على كونه غير قابل لأن يُقال فيُعبَّر عنه ، يتجلّى في صلب الكلام كعنصر يحدّ الكلام وينفذ إليه في الوقت عينه ، كعنصر يتجاوز الكلام تجاوزًا مطلقًا وفي الوقت عينه يهب الكلام القدرة على التعبير والإبلاغ .

ولذلك يعتبر فيتغنشتاين أنّ الإنسان لا يمكنه في اللغة أن يعبّر عمّا لا يصبح منظورًا إلاّ عندما تُؤخَذ اللغة في كلّيّتها ، أي إنّ الإنسان لا يمكنه أن يجعل اللغة موضوعًا لخطاب فكريّ يقول الكلّيّةَ ككلّيّة في حدّ ذاتها . ذلك أنّ اللغة صورةٌ للعالم ، وليست هي إعمالاً للفكر . ولكنّ الإنسان يمكنه أن يختبر الكلّيّةَ ككلّيّة في حدّ ذاتها ، إذ إنّه يحيا من داخل اللغة كلّيّةَ اللغة ويحيا حدودَها ، أي إنّه يحيا كلّيّةَ اللغة ككلّيّة محدودة ، فيحيا من داخل حدود اللغة ، وهي صورة مطابقةٌ للعالم ، كلّيّةَ العالم ككلّيّة محدودة . وهذا بعينه قوام الاختبار الممتنع الوصف

---

[17] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٦ .

الذي يدعوه فيتغنشتاين الاختبار الصوفيّ : " إنّ الشعور بالعالم ككلّيّة محدودة ينشئ العنصر الصوفيّ " [١٨] .

ويضيف فيتغنشتاين أنّ الإنسان حين يتأمّل في العالم تأمّلَه في كلّيّة محدودة ، يعود لا يدرك العالم في كيفيّته وفي تماسك مفاصله التي لا تُحصَى ، بل يدركه في واقعِ وجوده ، أي في أنّه موجود وحسب . ولذلك يصبح العنصر الصوفيّ متّصلاً بواقع وجود العالم : " ليس الصوفيّ كيف أنّ العالم هو موجود ، بل الصوفيّ أنّ العالم موجود " [١٩] . إنّ العالم في كلّيّته يتجاوز العالم . وهذه الحقيقة التي هي في أصل العالم تستوطن صميم العالم . والحديث عن هذه الحقيقة ، وهو حديث لا يتيسّر للإنسان لأنّ مستوَى الحديث يدخل هنا في نطاق الأمر الذي تعجز اللغة عن قوله ، هذا الحديث هو حديثٌ عن الله : " كيف هو العالم : هذا ما لا يُكترَث به على الإطلاق في المستوَى الأرفع . الله لا يوحي بذاته في العالم " [٢٠] . فحوَى هذا الكلام أنّ اللغة يمكنها أن تقول كيف يوجد العالم فتصف هذه الكيفيّة وصفًا مفصّلاً . غير أنّ هذه الكيفيّة تظلّ على الدوام في داخل حدود العالم ، في نطاق المحدود . والحال أنّ الله يتجاوز العالم ، فلا يستطيع أن يظهر في العالم . وعلى الرغم من هذه الاستحالة ، ليس الله في غير اتّصال بالعالم ، إذ إنّه يظهر لنا بمقدار ما يتهيّأ لنا ، وقد استندنا إلى العالم ، أن نرقَى إلى ما فوق العالم حتّى نعاين هذا العالم في كلّيّته المحدودة .

وبتعبير آخر ، يعتقد فيتغنشتاين أنّ اللغة لا يمكنها أن تُعبّر عن الله ، أي أنّ الله لا يدخل في محدوديّة اللغة لأنّ العالم واللغة يلائم أحدُهما الآخر ملاءمةً كاملة . فطالما أنّ الله هو فوق العالم ، فهو أيضًا فوق اللغة التي هي صورة العالم . ولكنّ فيتغنشتاين يعود فيضيف أنّ اختبار الله ليس في غير صلة باختبار

---

[١٨] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٥ .

[١٩] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٥ .

[٢٠] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٤ .

اللغة . فلذلك ينكشف لنا ا لله على قدر ما يتهيّأ لنا ، وقد استندنا إلى اللغة ، أن نرقَى إلى ما فوق اللغة لنصغي إلى ما لا يمكن اللغة أن تُفصِح عنه ، ولكنّها تُظهره في ما يتجاوزه الإنسان من كلّيّة لقضاياها المحدودة .

الإلحاد الفلسفيّ واليقين الدينيّ

ووفاقًا لهذه المقاربة ، يعتقد فيتغنشتاين أنّ الإنسان يمكنه أن يتيقّن تيقُّنًا من ا لله ، لا أن يعرفه معرفةً . فلا سبيل للإنسان إلى أن يعرف وجود ا لله أو صفاته ، ولا سيّما إذا كان فعل المعرفة يعني إنشاء خطاب ذي معنى قابل للإبلاغ . وبما أنّ ا لله يتجاوز مستوَى الأمور الممكن قولُها ، فلا يمكن الإنسان أن يجعل ا لله موضوعًا لتساؤلاته . فالسؤال لا نشوء له إلاّ حيث ينشأ جوابٌ ممكن ، والجواب لا نشوء له إلاّ حيث هناك أمرٌ قابلٌ للقول وللإبلاغ [٢١] . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فمسألة ا لله مسألةٌ خاطئة pseudo-problème لأنّ القضايا التي قد يمكننا بموجبها أن نحاول صياغة هذه المسألة هي قضايا مجرّدة من المعنَى . ولذلك تنتمي هذه المسألة إلى نطاق المسائل الميتافيزيقيّة التي يعتبرها فيتغنشتاين أنّها قضايا مجرّدة من المعنَى . ولكنّ القضايا المجرّدة من المعنَى من حيث استحالةُ ربطها بمنطق اللغة التي تكتفي بتصوير العالم وقوله وحسب ، ليست مجرّدةً من المعنَى على وجه الإطلاق .

فلا ريب أنّ اللغة تُشرف على المعنَى فتشرّع له الآفاق . بيد أنّ المعنَى لا ينتصب ويستقيم إلاّ على أطلال اللغة ، أي حين تنهدم اللغة وتسقط ، فتتيح للمعنَى أن يبرز إلى حيّز الوجود في الصمت الذي يلفّ العالم الغائر في محدوديّته . فاللغة ، إذ هي مجرّد صورة تنسخ العالم نسخًا جامدًا ، تعجز عن إظهار ما يتوارَى عن النظر في مظاهر العالم ، وتعجز عن استيضاح بنية العالم القابلة للعقل وللإدراك ، وتعجز عن استخراج أصل العالم . والحقّ أنْ ليس من خطاب في الأصل . إلاّ

---

[٢١] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٥ .

أنّ الإنسان ، إذ يُعيد في اللغة اختبارَ العالم ، يرقَى إلى إدراك مفاصل العالم وأساسه ، فيبلغ إلى اختبار ما يتجاوز العالم تجاوزًا مطلقًا . وخلاصة القول أنّ مذهب فيتغنشتاين الوضعيّ ليس فيه إلحادٌ بحسب المدلول الرحب للعبارة . إلحادُه يتجلّى في رفضه للماورائيّات ، إذ إنّه لا يؤمن بإله يبلغ إليه البشر بعد سعي فلسفيّ مبنيّ على الدليل والبرهان . إلحادُ فيتغنشتاين رفضٌ لإله الفلسفة الذي تدّعي اللغة القدرة على التعبير عن شيء من وجوده وصفاته . إنّه الإلحاد الذي يُنكر على مسألة الله أن تحظَى بمعنى فلسفيّ يمكن التعبير عنه في نطاق اللغة . غير أنّ مذهب الإنكار هذا يتجاوز حدودَ الانتماء الفكريّ إلى المذاهب الملحدة أو المذاهب المتديّنة . فإذا كان فيتغنشتاين يُبطل مسألة وجود الله في مستوَى اللغة ، فإنّه يستعيد هذه المسألة في المستوَى الصوفيّ الذي يحسبه متجاوزًا لمستوَى اللغة . فهو ملحدٌ حين يقرّ بعجز اللغة الماورائيّة عن استخراج المعنَى ، وهو مؤمنٌ حين ينسب إلى الاختبار المتجاوز للّغة قدرة اكتساب اليقينيّات الصوفيّة .

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها جان لادرييار Jean Ladrière في مقالته عن الفلسفة الوضعيّة الجديدة ، هي الدراسة التي نُشِرت في كتاب الإلحاد المعاصر :

Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, 2 volumes, Desclée, 1970.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرَى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر فيتغنشتاين ، ومنها :

Jean-Claude Dumoncel, *Le jeu de Wittgenstein*, PUF, Paris, 1991.
Paul Edwards et Arthur Pap (éd.), *A Modern Introduction to Philosophy, Readings from Classical and Contemporary Sources*, Glencoe, The Free Press, 1962.
Gilles-Gaston Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Alinéa, 1990.
Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, Paris, 1976.
Roger Verneaux, *Leçons sur l'athéisme contemporain*, Paris, s.d.

فلسفة الدين
في هويّة المادّة وطبيعة الحقل

القسم الأوّل
الفلسفة ، ما هي ؟

أوّلاً ،

الفلسفة إعمالٌ للفكر في واقع الإنسان وواقع العالم وواقع الله وواقع التاريخ ، وفي معضلة الوجود ومعضلة المعرفة ومعضلة المسلك الإنسانيّ ، وفي الجواهر والأسباب والغايات والمعاني ، وفي أصول التفكير وأسس الاختبار وقواعد البناء النظريّ .

ثانيًا ،

تسأل الفلسفة عن الحقيقة الأساسيّة التي تقوم في أصل ظواهر الوجود وعناصر الواقع ، وهي الحقيقة التي يمكنها أن تضبطها كلّها في وحدة كيانيّة ومعرفيّة مترابطة متناسقة . وتسأل أيضًا عن الأجوبة الممكنة ، ومنها حقيقة المادّة كأصل الوحدة الضابط الكلّ ، وحقيقة الحياة كأصل الوحدة الضابط الكلّ ، وحقيقة الروح كأصل الوحدة الضابط الكلّ .

ثالثًا ،

تسعَى الفلسفة إلى صياغة إدراك شامل للكون توحّد به توحيدًا منهجيًّا ضابطًا جميعَ عناصر الواقع ومراتبه ، وذلك من غير أن تتغاضَى عن أيٍّ منها . طريقة الفلسفة التفكير وغرضها الأوّل الفكر أو الروح . فالفلسفة تفكير في ما يختبره الوعي البشريّ في مسرَى الوجود ، واستخراج لما تنطوي عليه هذه الاختبارات

من وحدة في المعنَى والمدلول بها تتماسك أجزاء الواقع كلّها .

رابعًا ،

الفلسفة هي فنّ التساؤل واستفسار الذات عن الأفكار المطروحة والمسلّمات المعتنقة والوقائع والأحداث . الفلسفة تسائل الواقعَ وتسائل نفسَها وتسائل الإنسانَ المستفسر بعينه .

خامسًا ،

في أصول الفلسفة مفهومان أساسيّان : مفهوم معرفة الحقيقة ومفهوم المسلك الأخلاقيّ . تطوّر المفهومُ الأوّل (ولا سيّما لدى أرسطو وهيغل والفلسفة الوضعيّة الأنكلوسكسونيّة) ، فأصبحت به الفلسفةُ ، في جوهرها ، معرفةً عقليّة وبحثًا عن معنى الواقع وقابليّته للإدراك العقليّ . أمّا المفهوم الثاني (ولا سيّما لدى سقراط وكانط والوجوديّة الحديثة) ، فكان يدلّ على أنّ الفلسفة اجتهادٌ خلقيٌّ وتحرٍّ عن غاية الإنسان ومصيره واكتساب للفضيلة . وفي جميع الأحوال ، تظلّ دعوةُ الفلسفة أن تضحي علمًا عقليًّا وتفسيرًا متماسكًا للواقع .

سادسًا ،

الفلسفة موقفٌ شاملٌ من الوجود يقفه الإنسانُ الباحثُ عن استخراج القواعد والأحكام التي تُعينه على التبصّر في معنى الحياة وغايتها وقيمة الأشياء ومآلها .

سابعًا ،

يُعيد هايدغر الفلسفةَ إلى أصولها اليونانيّة القديمة . فيرَى أنّ اشتقاق الكلمة اليونانيّة من الفيليا والسوفوس لا يعني بالضرورة حبَّ الحكمة ، بل يذهب إلى أنّ السوفوس هو الإنسان الذي يُداني الأشياءَ مداناة القربَى والألفة ويدرك طبيعتَها وحراكَها ووظائفَها وقوانينَها . أمّا الفيليا ، فمعناها الشركة مع الأشياء .

وبذلك ، عوضًا من أن تكون الفلسفةُ حبَّ الحكمة ، تصبح في تحديدها الجديد فنَّ الشركة الحميمة النبيهة مع أشياء الوجود .

القسم الثاني
الدين ، ما هو ؟

أوّلاً ،

الدين ، في هيئته الخارجيّة ، أنظومة ثقافيّة تحمل في تضاعيفها أبعاد الاعتناق الإيمانيّ والتصوّر النظريّ والمسلك الأخلاقيّ . وفي كلّ دين منشآن متقابلان تقابلَ القطبَين ، منَشأ الرغبة الإنسانيّة الأساسيّة في تخطّي الذات والعالم والتاريخ ، ومنشأ التجلّي الإلهيّ أو الانكشاف المقدّس أو الاعتلان المتسامي .

ثانيًا ،

الدين إذًا إطارٌ شاملٌ يحوي حصيلةَ التفاعل الناشط بين هذَين القطبَين ، وهي الحصيلة التي يمكن أن تنقسم نظريًّا إلى ثلاثة حقول من الإنتاج الثقافيّ (وقد أدركت الثقافة في معناها الرحب) : الحقل الأوّل هو حقل التصوّرات النظريّة والمعتقدات الدينيّة والمقولات اللاهوتيّة التي بها يجيب الإنسان عن استفساراته المتّصلة بمعرفة أصل الكون وموقع الإنسان فيه ، وأصل الحياة والتاريخ ، ومعنَى الوجود وغايته . والحقل الثاني هو حقل العبادات والشعائر والطقوس التي تتيح للإنسان التعبير عن اتّصاله بما يعتقد فيه أنّه يتجاوزه تساميًا وقداسةً وألوهةً . وأمّا الحقل الثالث فهو حقل المُثل الأخلاقيّة والمقاييس المسلكيّة التي يلتزمها الإنسانُ سبيلاً قويمًا للتعبير الوجوديّ عن أمانته للاعتناق الإيمانيّ الأساسيّ الذي يضعه في علاقة من التفاعل الوثيق بينه وبين قطب التسامي والقداسة والألوهة . ولا تلبث المؤسّسة الدينيّة أن ترعَى نشاطَ هذه الحقول الثلاثة وتضمن لها الإطار الجماعيّ الضروريّ لتنظيم علاقة الأفراد ومواكبة تطوّر الاختبار الإيمانيّ وضبط أصول التعبير .

ثالثًا ،

الدين قائمٌ على الشعور بالمقدّس وبالإلهيّ ، وعلى اختبار وجود المقدّس والإلهيّ في مسرَى الحياة . فالمقدّس هو الثابت في جميع الأديان ويتميّز بثلاثة عناصر : الرعدة أو الرهبة tremendum من قدرة الله التي تفوق الوصف والتي لا حدّ لها ؛ السرّ mysterium ، وهو سرّ امتناع الله عن الوصف والإدراك ؛ وقدرة المقدّس ورموزه الدينيّة على الاستحواذ على مشاعر الإنسان والاستئثار به fascinans. وعلى حسب عالم الأديان رودولف أوتّو ، فإنّ الإنسان الذي يحيا في الروح لا يلبث أن يكتشف هذا العنصر الممتنع الوصف ، وهو أشبه بالأصل الحيّ الكائن في جميع الأديان . ويدعوه أوتّو الإلهيّ le numineux [١] .

رابعًا ،

الدين في جوهره حركة انفصال وتمايز وتعالٍ وتسامٍ . قد يجوز نشوء دين يخلو من الحضور الإلهيّ ، مع أنّ الإلهيّ عنصرٌ أساسيٌّ في الدين . ولكن لا يجوز البتّة الحديث عن الدين في تصوّر فكريّ ومسلكيّ من دون افتراض عالم آخر أو حالة أخرى أو نظام في الوجود آخر يختلف عمّا يألفه الإنسانُ من الاختبار العاديّ والتفكير المعروف والمسلك الطبيعيّ .

خامسًا ،

في سياق الحديث عن جوهر الدين ، ينبغي التمييز بين دين الوحي والدين الطبيعيّ . فالدين الطبيعيّ ، والعبارة ترقَى إلى القرن الثامن عشر ، مجموعةٌ من العقائد التي تدعو إلى الإيمان بوجود الله وبصلاحه ، وبروحيّة النفس البشريّة وخلودها ، وبالسمة الإلزاميّة للعمل الأخلاقيّ . وجميع هذه الأمور يكتشفها الضميرُ الإنسانيّ أو الوعي الإنسانيّ ، إذ إنّها تصدر عن النور الداخليّ الذي

---

١ أنظر : R. Otto, *Le sacré*, Paris, 1929 .

يسكن في كيان الإنسان .

القسم الثالث

فلسفة الدين ومدلول هذا العلم

أوّلاً ،

يمكن تحديد فلسفة الدين على الوجه التالي : هي العلم الذي يستخدم طرائقَ التفكير الفلسفيّ ويطبّقها على واقع الدين [٢] . فالدين واقعٌ قائمٌ يمكن التعرّف إليه بطريق الوقوف على معناه .

ثانيًا ،

طلبًا للوضوح ، يجدر التمييز بين حقول فكريّة أربعة تُعنَى بالدين :

١- فلسفة الدين ومهمّتها الوقوف على جوهر الأديان .

٢- علم الدين ومهمّته البحث في مكوّنات الدين وفي تاريخ نشوئه وتطوّره ، واستطلاع مضامين العقائد الدينيّة ، والتحرّي عن أوجه الشبه بين أديان البشر .

٣- أنتروبولوجيا الدين ومهمّتها تطبيق العلوم الإنسانيّة على واقع الدين ، إذ تبحث مثلاً في أبعاد الدين الاجتماعيّة (علم اجتماع الدين) والنفسيّة (علم نفس الدين) .

٤- علم ظواهر الدين ومهمّته البحث في ظاهرة الدين في حدّ ذاتها والوقوف على المدلول المستور الذي يحتجب وراء هذه الظاهرة .

---

[٢] راجع :

Alwin Diemer, *Grundriss der Philosophie*, t. II, A. Hein, Meisenheim am Glan, 1964, p. 811.

ثالثًا ،

يجوز أيضًا الاستدلال على هويّة فلسفة الدين بتفحّص المهامّ التي يمكن أن يضطلع بها هذا العلم :

إنارة الموقف الدينيّ وإعانتُه على إدراك ذاته إدراكًا عقليًّا متماسكًا مترابطًا ، وذلك من دون السعي إلى إلغاء هذا الموقف أو تعطيله .

ومن خلال إنارة الموقف الدينيّ استيضاح مضامين الوحي استيضاحًا عقليًّا بحتًا ، وذلك من دون إخراج هذا الوحي من نطاق الإلهيّ والمقدّس .

فلسفة الدين جمعٌ بين التحصيل الفلسفيّ والاستيقان الإيمانيّ وإعمالٌ للفكر في ما هو لصيق بجوهر الدين . ولكنّ صعوبة هذا العلم تظلّ تكمن في تنازع الأمانة بين مقتضيات التفكير الفلسفيّ ومتطلّبات الاعتناق الإيمانيّ .

رابعًا ،

يمكن مزاولة فلسفة الدين إمّا بالوقوف موقف الإيمان والالتزام الدينيّ ، وإمّا بالوقوف موقف الإلحاد والحياد الدينيّ . من هنا ضرورة الاستفسار عن مسألة الالتزام في فلسفة الدين : هل تكون فلسفة الدين في حدّ ذاتها فلسفةً مؤمنة أم غير مؤمنة ؟ والثابت أنّ فلسفة الدين لا تروم أن تستخرج من مضامين الإيمان عقيدةً عقليّةً وحيدةً ، ضروريّةً وصالحةً في جميع الأوضاع والأزمنة والقرائن ، كما لو أنّ الدين يمكن أن يقتصر جوهرُه على المناداة بتعليم نظريّ تُبتَر منه أبعادُ الاختبار الحياتيّ والموقف الوجوديّ الإيمانيّ .

خامسًا ،

من المفيد أيضًا التذكير بأنّ فلسفة الدين تعبيرٌ قد يُستدلّ به على أمور ثلاثة :

فلسفة الدين يمكن أن تشير إلى السعي في استخراج رؤية فلسفيّة أو مذهب فلسفيّ أو توجّه فلسفيّ تكمن عناصره الأساسيّة أو بذوره المثمرة في تضاعيف الدين عينه .

فلسفة الدين يمكن أن تدلّ أيضًا على محاولة تغيير طبيعة الدين برمّته وجعله في ذاته فلسفةً مستقلّةً .

فلسفة الدين يمكن أخيرًا أن تعني حصرًا التفكير الفلسفيّ في واقع الدين . وهذا المعنَى الأخير هو الذي يعتمده البحث في أساس تحليلاته وتوسّعاته .

سادسًا ،

وهذا كلُّه يُفضي بالبحث إلى الاستفسار عن هويّة الفلسفة وهويّة الدين ، إذ إنّ تحديد الهويّتين هو الذي يعيّن وجهَ الارتباط بين الفلسفة والدين وهو الذي يوضِح في صورة أجلَى مدلول فلسفة الدين . فإذا اقتصر جوهر الفلسفة على اعتماد طريقة في الإدراك وأسلوب في التحليل ونهج في المقاربة ، أمكن الجمع بين الفلسفة والدين بحيث تصبح فلسفة الدين اعتمادًا للتفكير الفلسفيّ في مقاربة الدين . وأمّا إذا كانت الفلسفة ، علاوةً على الطريقة والأسلوب والنهج ، تصوُّرًا شاملاً للإنسان والعالم والتاريخ ومعاني الوجود ، أصبح من العسير الحديث عن فلسفة في الدين ، إذ إنّ التفاعل بين الفلسفة والدين إمّا أن يكون تفاعل التوافق والانسجام بحيث يوائم تصوّرُ الفلسفة تصوُّرَ الدين مواءمةً جزئيّة أو كاملة ، وإمّا أن يكون تفاعل التنابذ والفراق بحيث يناقض تصوّرُ الفلسفة تصوُّرَ الدين مناقضةً جزئيّة أو كاملة .

القسم الرابع
عرض موجز لبعض التوجّهات الكبرَى في فلسفة الدين

أوّلاً ،

النظريّة الدفاعيّة التي ترمي إلى اعتماد الدين الذاتيّ دينَ الحقّ الأوحد والتي تنصرف انصرافًا كاملاً إلى تبرير استقامة التصوّر الإيمانيّ الذاتيّ ودحض الضلال الناشئ في تصوّرات المذاهب الدينيّة الأخرَى .

ثانيًا ،

النظريّة النقديّة الإرجاعيّة ، وفيها أنّ الدين يمكن أن يكون ضـلالاً ونقيضًـا للحقيقة الفلسفيّة (الماركسيّة ، مدارس التحليل النفسيّ ، الفلسفة التحليليّة) ، أو أنّ الدين يمكن أن يعبّر عن تقصير معرفيّ وعن بدائيّة تتخطّاها الحقيقة الفلسفيّة (فلسفة الأنوار ، مذاهب المثاليّة ، وضعيّة كونـت ، الفلسـفة الوجوديّة اليسـاريّة ، المذاهـب المناهضة للأساطير) ، أو أنّ الدين يعلو الحقيقة ويسبقها (كانط) .

ثالثًا ،

النظريّة القائلة بالأصول الذاتيّة للدين (اعتماد الاختبـار الحيـاتيّ ، اعتمـاد الشـعور بحسب مذهب شلايرماخر ، اعتماد الحاجة الإنسـانيّة إلى الخـلاص واليقـين والأمـن ، اعتماد المخيّلة التي تُسقط الرغبات الذاتيّة على الدين) .

رابعًا ،

نظريّات مقاربة الدين ، ومنها مقاربة الجوهر (الدين ، ما هو ؟) ، ومقاربـة النشوء (كيف نشأ الدين وكيف تكوّن ؟) ، ومقاربة التعليل (أسباب قيام الدين وارتباطه بقوَى الطبيعة مثلاً) ، ومقاربة الغاية (الدين كوسيلة أو كغاية) .

القسم الخامس
فائدة هذا العلم وغايته في واقع التعدديّة الكونيّة

أوّلاً ،

تُعين فلسفةُ الدين جميعَ المذاهب الدينيّـة وجميـع المذاهـب الفلسـفيّة على الإقـرار بإمكان التلاقي والتحاور والتقابس في حقل مشترك من حقول البحـث الفكـريّ ، ألا وهو حقل الاعتناء بعلاقة الدين بالفلسفة وعلاقـة الفلسـفة بـالدين . فـالدين والفلسـفة كلاهما منعقدان على تطلّب الأصول البعيدة الغور ، يصبوان إلى أعظم قدر من

الشمول والإحاطة والقدرة على الاستقطاب والاستئثار والاستنفاد .

ثانيًا ،

تمنح فلسفةُ الدين كلاً من الفلسفة والدين حقَّ التعبير الشرعيّ عمّا ينطويان عليه ، كلٌّ على حدة ، من تطلّب للتأصيل الأقصَى وتـوق إلى المعنَـى ورنـوٍّ إلى الحقيقة . وبفضل إسهامات فلسفة الدين ينجلي للفكر إمكانُ التجـاور السـلميّ والتساكن الناشط والتفاعل المبدع بين كلا القطاعَين .

ثالثًا ،

تُظهر فلسفةُ الدين في عالم الاجتياح التقنيّ والسيادة العلميّة أنّ الفكر الإنسانيّ لا يسعه أن يكتفي بجزئيّات المعاني التي تتحصّـل لديـه مـن جـرّاء إكبابـه علـى اسـتطلاع أسرار الكون واستخراج طاقـات الطبيعـة وتطويـر مداركـه العلميّـة . فالاستفسـارات الوجوديّة الكبرَى تُفضي بالإنسان إلى توسيع رقعة اسـتقصاءاته والاسـتنجاد بمحـاصيل البحوث الدينيّة والبحوث الفلسفيّة من أجل تحديد موقعه مـن الوجـود وتلمّـس المعاني الباطنة في الحياة الإنسانيّة وتهذيب مسلكه الاجتماعيّ وتوجيه نشاطه العلميّ .

رابعًا ،

تضمن فلسفة الدين في عالم التعدّديّة الكونيّة الثقافيّة والدينيّة قدرةَ الإنسـان على إدراك جوهر التباينات والاختلافات والتعارضـات الناشـطة بـين المذاهـب الدينيّـة والفلسفيّة المتقابلة . ففلسفة الدين هي الحقل الفكريّ الوحيد الذي تؤهّله طبيعةُ عمله للتخفيف من حدّة ادّعاءاته الانتمائيّـة ، وذلـك مـن أجـل الولـوج ولوجًـا هادئًـا رزينًا متّزنًا إلى صميم الرؤى الفكريّة التي تنطوي عليها هذه المذاهـب المتقابلـة . ومعنَى هذه الضمانة الفكريّة أنّ فلسفة الدين تحظَـى مـن طبيعـة هويّتهـا بقسـط عظيم من الحرّيّة الفكريّة التي تؤهّلها لإدراك التباين من دون الاختيـار التفضيلـيّ والإيثار الإقصائيّ والحكم التمييزيّ .

خامسًا ،

بناءً على هذا الأساس تتجلّى فلسفةُ الدين فلسفةً في الأصول الفلسفيّة وفلسفةً في الأصول الدينيّة ، أو بالأحرَى تتجلّى كفكر الأصول الجامع بين فلسفة الأصول الفلسفيّة وفلسفة الأصول الدينيّة . ولذلك تقوم فلسفةُ الدين في موضع الانكشاف الأقصَى لأصل الأصول ، أصول الفلسفة وأصول الدين . وهو الأصل الذي يستند إليه الإنسانُ ليبلغ بواسطته إلى قاع الاختبار الفكريّ التأسيسيّ .

سادسًا ،

في مثل هذا الإيغال الاستفساريّ الأقصَى يحسن إعمالُ الفكر في طبيعة المحايدة الفكريّة التي تودّ أن تتّصف بها فلسفةٌ في الدين مَطمحُها النظريّ التنزّهُ عن الانتماء والمبايعة والمشايعة . ومن أخطر الاستفسارات في هذا السياق النظرُ في إمكان البلوغ إلى مثل هذه المحايدة المطلقة ، والتحرّي عن جدوَى قيام مثل هذه الفلسفة الدينيّة ، والتثبّت من أمانتها الموضوعيّة في إدراك حقيقة المضامين الفلسفيّة والدينيّة وقد جُرّدت من كلّ نبضٍ في الحياة المتفوّرة وتواطؤ في مسرَى التاريخ المتقلّب وطاقةٍ على الإلزام الوجوديّ .

القسم السادس
بعض المصطلحات المفيدة في فلسفة الدين

١ – اللاأدرية Agnosticisme

اللاأدرية هي النظريّة التي تُنكر جزئيًا أو كلّيًا إمكان معرفة العالم . أنشأ الاصطلاح للمرّة الأولى هاكسلي في سنة ١٨٦٩ . وتجهد هذه النظريّة في الإعراض عن الجوهر أو الشيء القائم في ذاته ، وتكتفي بما تكتسبه الأحاسيس . ولقد نشط هذا المذهب في الفلسفة اليونانيّة الشكّيّة (بيرون) ، وفي فلسفة هيوم وفي فلسفة كانط الذي أنكر إمكان الإدراك المعرفيّ لجوهر الأشياء . وفي نطاق فلسفة

الدين ، تُعرِض اللاأدرية عن تبرير أيّ انتماء دينيّ أو حتّى فلسفيّ ، وتؤثر الامتناع عن أيّ عمل معرفيّ قد يُفضي إلى استخراج موقف دينيّ أو فلسفيّ ملزِم .

٢- الإلحاد Athéisme

نهجٌ في التفكير يرفض الاعتقاد بما يتجاوز الطبيعة فكرًا ووجودًا ومثالاً متطلّبًا . ويعلّل المذهبُ الإلحاديّ الظاهرة الدينيّة فيرجعها إلى أصولها الثقافيّة والاجتماعيّة والنفسيّة والاقتصاديّة . ويُبنَى المذهبُ الإلحاديّ على المادّيّة التي تنبذ كلَّ تصوّر فكريّ يُخرج الإنسان من دائرة واقعه الملموس . وممّا لا شكّ فيه أنّ المذهب الإلحاديّ واكب في تطوّره تطوّر العلوم والمعارف ، وكان في كلّ حقبة يعكس حقيقةَ المستوَى المعرفيّ في الفكر الإنسانيّ . ولذلك كان لكلّ عصر إلحادُه الذي يستنفر الشعورَ الدينيّ ويضطرّه إلى تبرير نشوئه وتأسيس مقولاته وتدعيم رؤاه .

٣- المذهب الواحديّ أو الواحديّة Monisme

الواحديّة مبدأ فلسفيّ يردّ جميعَ الأشياء إلى مبدإ واحد ، سواء أكان هذا الواحد جوهرًا (مثالاً ، روحًا ، فكرًا) أم قانونًا طبيعيًّا أم عنصرًا من الطبيعة (مادّةً) . ويقابل المذهب الواحديّ المذهب الثنائيّ والمذهب التعدّديّ .

٤- التوحيد والشِّرك Monothéisme / Polythéisme

تعدّد الآلهة أو الشِّرك عبادةُ آلهة وأصنام وأرواح تُعدّ متساوية أو غير متساوية في قدرها وكرامتها . تطوّر التديّن ، بحسب بعض علماء الاجتماع ، من تعدّد الآلهة إلى التوحيد أو القول بإله واحد . وقد يكون في مثل هذا الانتقال شيءٌ من الارتقاء والسموّ والرفعة في تصوّر الله . وأنواع الشِّرك (أشرك بالله) شتّى ، منها شرك التركيب (القول بأنّ الله مركّب من آلهة أصغر منه) ، وشرك التدبير (القول بأنّ الله ، بعد أن خلق العالم ، فوّض تدبير العالم السفليّ إلى خلقة من العقول والنفوس) ، وشرك العبادة (الذي يجمع بين عبادة الله وعبادة غيره) ، وشرك الثنويّة أو الثنائيّة

(القول بإلهَين مستقلَّين متعارضَين) .

٥- الحلول أو وحدة الوجود Panthéisme / Panenthéisme

مذهب الحلول أو وحدة الوجود panthéisme هو المذهب الذي يقول بأنّ الله مبدأ غير شخصيّ لا قوام له خارج الطبيعة أو الكون . وبحسب هذا المبدإ يحلّ وجود الله كلُّه في الكون بحيث يعود يعسر على الفكر التمييز بين الله والطبيعة . فإذا كان الله والطبيعة أمرًا واحدًا ، أمكن القولُ بأنّ الله حالٌّ في الطبيعة ، أو بأنّ الطبيعة حالّةٌ في الله . وفي كلتا الحالتَين ، يصرّ أتباع هذا المذهب على وحدةٍ شاملة في الوجود لا يُستثنَى منها أحدٌ . ولقد سعَى الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ إلى اتّقاء مخاطر هذا التطرّف الفكريّ ، فأنكر أن يكون الله والطبيعة أمرًا واحدًا ، واضطرّته حقيقةُ التجسّد إلى افتراض شيء من القربة بين الله والطبيعة ، فأنكر أن يكونا على اختلاف مطلق ، ممّا أفضَى به إلى القول بالقياس ، أي بانتساب الطبيعة إلى الله انتسابَ الخليقة إلى الخالق . أمّا مذهب حلول الكلّ في الله panenthéisme ، فعقيدته أنّ بين الوحدة الإلهيّة والكثرة علاقة تتجاوز مستوَى انبثاق الكثرة من الوحدة ، لتبلغ إلى مستوَى اقتران الوحدة بالكثرة اقترانًا ضروريًّا لا معدِل عنه ، يَسمه وسمًا دائمًا خضوعُ الكثرة للوحدة .

٦- مذهب التأليه Théisme

مذهب التأليه أو التأليهيّة هو المذهب الذي يعترف بوجود إله شخصيّ كموجود خارق للطبيعة ، متعال يسمو عليها سموًّا مطلقًا ، ولكنّه يؤثّر تأثيرًا بيّنًا وفاعلاً في مجرَى الطبيعة والحياة والتاريخ . وتذهب التأليهيّة إلى اعتبار الله الضامنَ لقوانين الطبيعة ولسير الأحداث ، ويبلغ بها الطموحُ اللاهوتيّ إلى حدّ الاستدلال على الصفات التي تفترض أنّ الله يتّصف بها في ذاته وفي عمله .

٧- الربوبيّة Déisme

الربوبيّة مذهبٌ فلسفيّ يعتقد بوجود إله غير شخصيّ هـو علّـة الوجـود الأولى . وبمقتضَى السمة غير الشـخصيّة الـتي تفترضهـا الربوبيّـة في ا لله ، فـإنّ العـا لم لا تسيّره سوى أحكامه وقوانينه الخاصّة التي نشأ عليها من بعد عمليّـة الخلـق . ومذهـب الربوبيّة الـذي أنشـأه هربـرت التشـيربوريّ (١٥٨٣-١٦٤٨) في إنكلـترا كـان يـروم مناهضة لاهوت الوحي ولاهوت الكنيسة المؤسّسة ، فكان من أنصاره في فرنسا فولتير وروسّو ، وفي إنجلترا لوك ونيوتن ، وهمّهم تنقيـة الديـن مـن التصـوّرات البشريّة والفصل بين شؤون الدين وشؤون الدنيا .

٨- التجسيم ونفي الصفات

Anthropomorphisme / Théologie négative ou apophatique

مذهب التجسيم أو التشكيل الإنسانيّ لطبيعة ا لله هو المذهب الذي يضفـي على ا لله خصائص الطبيعة البشـريّة وصفاتهـا وأوضاعهـا . ويقابلهـا النزعـة اللاهوتيّـة القائلة بضرورة نفي الصفات أو تنزيهها عن ا لله (لاهوت النفي أو التنزيه) .

٩- بعض المصطلحات اللاتينيّة في فلسفة الدين

Credo ut intelligam

تعريب هذه العبارة " أومن لكي أفهم " . وتدلّ العبارة في معناها الفلسـفيّ على أنّ الإيمان هو شرط التفكّر اللاهوتيّ والفلسفيّ الرامي إلى الفهـم والإدراك والاستيعاب ، وهو أيضًا باكورة النشـاط الفكـريّ . وفي هـذا السـياق يتجـاوز الإيمانُ حدودَ الموقف الروحيّ الباطنيّ ليضحي فعلاً فكريًّا في حدّ ذاته .

Intellectus fidei

تعني هذه العبارة عقل الإيمان أو إدراك الإيمان أو فهم الإيمان . ومدلولهـا أنّ

الإيمان ينطوي على مادّة قابلة للعقل والإدراك والفهم . وليس هو إيمانَ الجهل أو الإعجاز أو الخلف .

Fides quaerens intellectum

تشير هذه العبارة (الإيمان الباحث عن التدبّر العقليّ أو عن الإدراك أو عن الفهم) إلى أنّ الإيمان يستنهض العقل البشريّ إلى التبصّر في معطى الوحي ، أي موضوع الإيمان ، وبالتالي في الوجود استنادًا إلى مرجعيّة الإيمان . وبذلك يضحي الإيمانُ ، بحسب هذا المعنَى ، هو الحافز الفكريّ الذي يبرّر إقبالَ الإنسان المؤمن على تدبّر معاني الوجود .

Credo quia absurdum

بخلاف مدلول العبارات اللاتينيّة السابقة تُنبئ هذه العبارة (أومن لأنّ ذلك خلف) عن أنّ الإنسان المؤمن يجوز له أن يؤمن على الرغم من كلّ ما يمكن أن ينتاب التصوّر الإيمانيّ الأشمل من عوارض المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول . ووفاقًا لهذا المدلول ، ينعتق الإيمانُ من ضرورة التبرير العقليّ ومن واجب التفكّر اللاهوتيّ والفلسفيّ ، إذ إنّ الإيمان يصبح وجهًا من وجوه اعتلان المحدوديّة المعرفيّة التي تصيب الفكر الإنسانيّ حين يعمد إلى تجاوز نطاق الأمور القابلة للإدراك في حدود الزمان والمكان .

Credibile est, ineptum est

وفي السياق عينه ، تشير هذه العبارة (هو قابلٌ للتصديق لأنّه عديمُ المعنَى أو غير أهل للمعنى) إلى أنّ الأمور التي يصدّقها الفعلُ الإيمانيّ يمكن أن تكون مجرّدةً عن المعنَى ، أي غير قابلة لاكتساب المعنَى الذي يُسنده العقلُ في وجه عامّ إلى كلّ المدرَكات الإنسانيّة . وقد تُفضي الدلالة التي تنطوي عليها هذه العبارة إلى حدّ إخراج مدرَكات الإيمان من حقل المدرَكات المعرفيّة القابلة للاكتساب والصياغة والإبلاغ .

Obsequium rationis

تفيد هذه العبارة خضوع العقل لمعطى الوحي . ذلك أنّ حقيقة الوحي الصادرة مباشرةً من عند الله أثبتُ من حقيقة العقل التي قد تكون أحيانًا في ظاهرها حقيقة وفي باطنها خطأً . لذلك ، في حال التعارض بين الحقيقتين ، كان على العقل أن يُخضع حقيقته لحقيقة الوحي والإيمان . وبالتالي يحرّر الفعل الإيمانيّ الإيمان من ضرورة التبرير العقليّ ويتيح للإنسان أن يعتنق من الأمور الإيمانيّة ما يضعه في نجوة من كلّ مساءلة فكريّة نقديّة .

Sola fide

هي العبارة الشهيرة (بالإيمان وحدَه) التي أطلقها مارتن لوتر رفضًا لوساطة التبرير المسلكيّ (اكتساب الخلاص بأعمال الإرادة البشريّة التي قد يعتقد المؤمنون أنّها تُلجئ الله إلى منح نعمة الخلاص) ، ورفضًا لوساطة التبرير العقليّ (اكتساب الاستنارة الإلهيّة عن طريق التفكّر اللاهوتيّ المبنيّ على القياس والبرهان والدليل) . فالإيمان وحدَه هو المرجع الصالح لاقتبال نعمة الهداية والخلاص ولاكتساب الاستنارة التي تقوم مقامَ العقل في تدبّر المعاني اللاهوتيّة التي لا يطيق العقل أن ينظر فيها ويجتهد على تصديقها .

Fides ex auditu

وردت هذه العبارة (الإيمان من السماع) في رسالة القدّيس بولس إلى الرومانيّين (١٠ : ١٨) ، وهي تدلّ على أنّ الإيمان وليدُ اختبار الإنسان الذي يقبل البشارة من الشهود . واستنادًا إلى هذا الاعتبار ، يكفّ الإيمان عن التواطؤ الباطنيّ مع العقل ، ويتجلّى كفعل اختبار وجوديّ محض يستند إلى علاقة الإنسان الشخصيّة بالمؤمن الذي يشهد أمامه للحقيقة الدينيّة التي تشعّ في صميم كيانه نورًا وهدايةً . وعلى حسب هذا المعنَى يعتلن الإيمانُ مبنيًّا على الاختبار الوجوديّ ، لا على البرهان العقليّ القاهر .

مراجع البحث

Bataille, G., *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973.
Breton, S., Greisch, J., Labbé, Y., *Penser la religion*, Beauchesne, 1991.
Brunschvicg, L., *La raison et la religion*, Paris, PUF, 1964.
Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963.
Castelli, E. (éditeur), *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris, Aubier, 1978.
Derrida, J., Gadamer, H. G., Vattimo, G., *La religion*, Paris, Seuil, 1996.
Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957.
Duméry, H., *Philosophie de la religion*, 2 volumes, Paris, PUF, 1957.
Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, 1912.
Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976-1983.
Eliade, M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971.
Eliade, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968.
Ferry, L., *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Livre de Poche, 1996.
Gilson, É., *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949.
Kaplan, F., Vieillard-Baron, J.-L. (éditeurs), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989.
Kolakowski, L., *Philosophie de la religion*, 10/18, Paris, 1985.
Küng, H., *Dieu existe-t-il ?*, trad. fr. J.-L. Schlegel et J. Walther, Paris, Seuil, 1981.
Lacoste, J.-Y., *Expérience et Absolu*, Paris, 1994.
Leeuw, G. van der, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1948.
Levinas, E., *Le Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
Marion, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.
Mauss, M., *Philosophie religieuse, conceptions générales*, Minuit, 1968.
Moreau, J., *Le Dieu des philosophes*, Paris, Vrin, 1969.
Otto, R., *Le sacré*, Paris, Payot, 1949.
Van Riet, G., *Philosophie et religion*, Louvain, Publications universitaires, 1970.

المحتوى

مشير باسيل عون

من مواليد جديدة الفاكهة في البقاع اللبنانيّ (١٩٦٤) . نشأ في زحلة وفيها أنهَى دراستَه التكميليّة . وحاز شهادة البكالوريا ، ومن ثمّ شهادتَي الإجازة في الفلسفة والإجازة في اللاهوت من معهد الآباء البولُسيّين بحريصا . وحصل في سنة ١٩٩٠ على شهادة الدراسات المعمّقة في الفلسفة (الماجستير) من الجامعة اللبنانيّة ببيروت . ومن بعدها أقام في فرنسا ، وفيها نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة الألمانيّة في سنة ١٩٩٤ . وهو منذ ذلك الحين يتنقّل بين لبنان وأوروبّا ، يعلّم الفلسفة والحوار الدينيّ في جامعة الروح القدس (الكسليك) وجامعة القدّيس يوسف (اليسوعيّة) والجامعة الأنطونيّة ، ويواصل أبحاثه في البعض من الجامعات الأوروبّيّة ، وخصوصًا في بلجيكا .

نشر باللغة العربيّة بضعةً من الكتب اللاهوتيّة والحواريّة :

بين المسيحيّة والإسلام . بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ١٩٩٧ .

مقالات لاهوتيّة في سبيل الحوار ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ١٩٩٧ .

علم الأصول اللاهوتيّة (بالاشتراك مع عادل تيودور خوري) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، الجزء الأوّل (٢٠٠٠) ، الجزء الثاني (٢٠٠٢) .

جوهر المسيحيّة ومفارقاتها . المسيحيّة على مشارف الألف الثالث (بالاشتراك مع المطران كيرلّس بسترس) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ٢٠٠١ .

صلوات لأجل الوحدة ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ١٩٨٥ .

الإيقونة بهاءُ وجهك (منقول عن الفرنسيّة في سنة ١٩٨٦ ، وهو الآن في قيد النشر) .

لاهوت التحرّر (منقول عن الفرنسيّة في سنة ١٩٨٧، وهو الآن في قيد النشر) .
الأسُس اللاهوتيّة في بناء حوار المسيحيّة والإسلام (في قيد النشر) .

ونشر باللغة الفرنسيّة كتابَين في الفلسفة الأوروبيّة السياسيّ :

La polis heideggerienne, lieu de réconciliation de l'être et du politique, Oros Verlag, Altenberge, 1996.
Frédéric Gentz, De la paix perpétuelle, Thesaurus de philosophie du droit, Centre de philosophie du droit, PUF, Paris, 1997.

ويُعدّ الآن للنشر في اللغة العربيّة كتابَين في الفكر السياسيّ اللبنانيّ وفي الفكر الإلحاديّ :

بين الفلسفة والدين . نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ الحديث (الكتاب الصادر) .
بين الدين والسياسة . من معضلات الفكر السياسيّ المسيحيّ في لبنان .

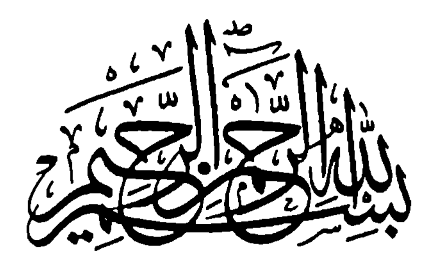
معهد الدراساتِ الإسلاميّ للمعارف الحكْميّة

بين الفلسفة والدين

نظرات في الفكر الإلحاديّ الحديث

مشير باسيل عون




بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة عامّة

يرتبط الإلحاد بالتصوّر الذي ينشئه الإنسان في اللاهوت أو الألوهة . والأقدمون نظروا في الألوهة نظرات شتّى . فمنهم من رأى فيها قوّة أصليّة كامنة في الطبيعة وفي الحياة ، يعبّر عنها الميتوس ، أي ما يدعَى بالأسطورة . ومنهم من عاين فيها الخير الأعظم (أفلاطون) ، أو الروح الأسمَى (أناكساغوراس ، أرسطو) . وأمّا في الوحي الكتابيّ ، فتظهر الألوهة في مظهر الكائن أو الشخص المطلق ، الذي يخلق في سموّه العالم خلقَ الإبداع من العدم . وفي المسيحيّة ، تتجسّد الألوهة لتفتدي الإنسان وتنقذه من الشرّ والخطيئة والموت .

ولقد نشأ الإلحاد المعاصر من الرغبة في تجاوز التناقض العسير المتحكّم بتقابل هذَين الضربَين من التصوّر ، التصوّر اليونانيّ القديم للألوهة ، والتصوّر الكتابيّ المبنيّ على مبدإ الوحي الإلهيّ . فجاء هذا التجاوز في هيئة الاستنجاد بما يقدّمه الوعي الإنسانيّ من طاقاتٍ في إعانة الإنسان على التحرّر من حتميّة اللجوء إلى الألوهة . وينحصر البحث عن الألوهة في أعماق الوعي الإنسانيّ حتّى تصبح الألوهة ، وقد تغيّرت أسماؤها ، كامنةً كمونًا لازمًا في الذات الإنسانيّة . ولذلك يُدعَى اليوم الإلحاد بالإنسانويّة الملحدة humanisme athée ، وهو الفكر الإلحاديّ الذي يبحث عن جوهر الإنسان الذي سلبته إيّاه هيمنة السموّ الإلهيّ على حياته .

وصفات الإلحاد الحديث ثلاث . الصفة الأولى قدرته على تأصيل الفكر الإنسانيّ وتأسيسه تأسيسًا مبنيًّا على ما يعتمده الإلحاد من قضايا أصليّة في معاينة الوجود والكون والإنسان والتاريخ (اعتماد مبدإ الكمون المطلق) . الصفة الثانية شموليّته وكونيّته وانغلاله في ثنايا الواقع البشريّ برمّته ، إذ ما عاد الإلحاد مقتصرًا على مبايعة فكريّة أو مشايعة عمّاليّة نقابيّة أو موالاة حزبيّة ، بل أخذ يصيب جميع حقول الوجود الإنسانيّ فيصبغها بصبغته الخاصّة . الصفة الثالثة أنّ الإلحاد الحديث أضحَى فكرًا موضوعًا في صلب الإنجاز التاريخيّ بعد أن كان

الإلحادُ قديمًا فكرًا نظريًّا مجرّدًا من كلّ أثر تاريخيّ معيون .

وممّا لا شكّ فيه أنّ الفكر الإلحاديّ الحديث تخترقه تيّاراتٌ نظريّة شتّى يعسر الوقوف على دقائقها والتبصّر في جميع نواحيها وجوانبها . ولذلك اقتصرت هذه الدراسات الوجيزة على استعراض البعض من المناهج الإلحاديّة التي تأسّس عليها في الأزمنة الحديثة الكثير من مذاهب الإلحاد الفكريّ ، عنيتُ بها منهج فويرباخ ومنهج نيتشه ومنهج ماركس . واستزادةً في الاطّلاع على الفكر النقديّ الملحد وغير الملحد الناشط في المذهب الفلسفيّ الوضعيّ ، عمدتُ إلى استجلاء بعض الأفكار النقديّة الأساسيّة التي صاغها فيتغنشتاين في معاينته للظاهرة الدينيّة وللّغة الدينيّة . وختمتُ هذه الأبحاث باستعراض مقتضب للمسألة الأساس في فلسفة الدين ، ألا وهي تحديد هويّة هذا الحقل الفكريّ الذي يُعنَى في صورة مباشرة بقضيّة الإلحاد .

وتوضيحًا لنشأة هذا الكتيّب ، ينبغي لي أن أشير إلى أنّ هذه الأبحاث أُلقيت في أصل كتابتها على طلاّبٍ في الفلسفة واللاهوت درسوا مادّة الإلحاد في نطاق تحصيل الإجازة الجامعيّة . ولذلك اقتصرت هذه الأبحاث على استعراض الأفكار الرئيسة التي تضمّنها كلّ مذهب على حدة ، وأعرضت عمدًا عن التوسّع في المقارنة بين المذاهب وفي النقد والمساءلة . ونظرًا إلى تاريخ تكوّنها ، تنحصر جدّتُها الفكريّة وفائدتُها العلميّة في إيجازها للمذاهب الإلحاديّة وفي صياغتها العربيّة السليمة وفي قدرتها على التعريف المبسّط والإطلاع السريع . وليس من ورائها أيُّ مطمح فلسفيّ يدّعي إنزالها منزلة الإبداع الفكريّ الأصيل .

مشير باسيل عون

زحلة ، في ٢١ حزيران ٢٠٠٢

الإلحاد في فكر لودفيغ فويرباخ
(١٨٠٤-١٨٧٢)

يبدأ الإلحاد الغربيّ ، بمعناه الفلسفيّ والعلميّ ، في القرن التاسع عشر . ويُعتبَر لودفيغ فويرباخ أبا الإلحاد الحديث ، إذ إنّ فكره أثّر في الكثير من الملحدين الذين جاؤوا من بعده ، ومنهم ماركس وفرويد ونيتشه . وتأثّر به أيضًا الكثير من علماء اللاهوت المسيحيّين الذين جدّدوا علم اللاهوت وشرّعوا له أبواب العلمنة .

فويرباخ هو من الهيغليّين اليساريّين الذين عملوا على فصل الدين عن الفلسفة ، فيما كان الهيغليّون اليمينيّون يوثّقون الرباط الذي أنشأه هيغل بين الدين والفلسفة . درس اللاهوت منذ السادسة عشرة من عمره في جامعة هايدلبرغ . وكان علم اللاهوت يتنازعه تيّاران : التيّار المحافظ السلفيّ الرافض للعقلانيّة ، والتيّار الليبراليّ المتحرّر من سلطة الكنيسة والمستلهم للمثاليّة الهيغليّة . وما لبث أن درس الفلسفة على هيغل في برلين طوال سنتين من الزمن . ولم يرضه أن يجمع هيغل بين الفلسفة والمسيحيّة ، فنبذ معلّمه وراح ينتقد اللاهوت والفلسفة المثاليّة على حدّ السواء في كتابه الشهير " جوهر المسيحيّة " (١٨٤١) حيث يسعَى إلى نفي الله كمحض نتاج تبتكره المخيّلة الإنسانيّة .

أساس النقد الفويرباخيّ أنسنة الله وتحويل الخطاب اللاهوتيّ théologie إلى خطاب إنسانيّ anthropologie . وبحسب هذا التحوّل الخطير ، يسعَى الفكر الناقد إلى استعادة جوهر الإنسان وكرامته من دائرة الإسقاط الإلهيّ ، حتّى يعود للإنسان ما سُلِب منه ونُسِب إلى الله . وهذه الاستعادة النقديّة لا ترمي إلى الهدم والإلغاء ، بل تروم أن تُعيد بناء الإنسان في كامل هويّته . فالنقد يُظهِر أنّ سرّ الله هو الإنسان ، وأنّ اعتلان هذا السرّ يحرّر الإنسانَ من مخاوفه ويدفعه إلى الاضطلاع بمسؤوليّته في بناء عالم التضامن مع أبناء الأرض أجمعين . ويوجز البعضُ النقدَ الفويرباخيّ فيعتبره نقضًا لكلّ التصوّرات الدينيّة التي تُسقط على الألوهة

القاطنة في العالم العلويّ جميع ما ينتاب الإنسان من حاجات وميول ورغبات .

وحين يستذكر فويرباخ نضاله الفلسفيّ ، يتحدّث عن ثلاث مراحل اجتازها في أبحاثه : " كان ا لله فكرتي الأولى ، وكان العقل فكرتي الثانية ، وكان الإنسان فكرتي الثالثة والأخيرة . وموضوع الألوهة هو العقل ، وموضوع العقل هو الإنسان " . فالمرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتيّة ، والمرحلة الثانية هي المرحلة المثاليّة الهيغليّة ، والمرحلة الثالثة هي المرحلة الأنتروبولوجيّة التي يختم بها فويرباخ بحثه الفكريّ ويفرِد للإنسان المقام الأسنَى في عمارته الفلسفيّة .

يعتبر شرّاح فويرباخ ، ومنهم نودلينغ [١] ، أنّ فويرباخ أنشأ تصوّرًا فلسفيًّا في ا لله خضع لثلاث مقاربات متعاقبة . وبحسب المقاربة الأولى يردّ فويرباخ ا لله إلى جوهر الإنسان ، وبحسب المقاربة الثانية يردّه إلى جوهر الطبيعة ، وبحسب المقاربة الثالثة يردّه إلى جوهر الرغبة . والردّ الأوّل هو الردّ الأشمل والأقرب إلى حركة النقد الفويرباخيّ .

يحدّد فويرباخ مشروعَه الفلسفيّ بقوله إنّ اللاهوت هو أنتروبولوجيا ، ممّا يعني أنّ مضمون التصوّرات الدينيّة مستخرجةٌ من كيان الإنسان تتماهَى تماهيًا كلّيًّا هي وما ينعقد عليه هذا الكيان من قوام وجوهر ومحتوَى . ومن ثمّ ، ينبغي أن يُقرّ الفكر الفلسفيّ بأنّ في ا لله إسقاطًا لما هو عليه الإنسان من كيان ، أي أنّ ا لله هو ما يُسقطه الإنسانُ عليه من جوهر كيانه الإنسانيّ . ولذلك ينبغي للنقد الفلسفيّ أن يعيد للإنسان الحقيقة الكيانيّة التي سلبه إيّاها الدين ونسبها إلى ا لله . ويذهب فويرباخ إلى القول بأنّ اللاهوت والأنتروبولوجيا لا فرق بينهما في المحتوَى ، بل يختلفان في اللغة . وهذا الاختلاف اللغويّ ينبغي استئصاله حتّى يصبح اللاهوت خطابًا في الإنسان :

" إنّ المعنَى الحقيقيّ للاّهوت هو الأنتروبولوجيا . وليس من اختلاف

---

[١] أنظر :

Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, Schöningh, Paderborn, 1961, p. 9.

بين صفات الوجود الإلهيّ وصفات الوجود الإنسانيّ ... وليس من اختلاف أيضًا بين ذات الله أو كيانه وذات الإنسان أو كيانه . فهما متماثلان ... وأمّا الاختلاف الذي ندّعي إنشاءه ... فهو اختلاف العدم والخلف "[٢] .

وإذا كان ثمّة اختلاف بين اللاهوت والأنتروبولوجيا ، فهذا الاختلاف ليس اختلافًا جوهريًّا لأنّه لا يصيب المضمون ، بل الشكل الخارجيّ . فاللاهوت ينقل الواقع الإنسانيّ إلى حقل التصوّر الخياليّ ويضعه في نطاق اللاواقع ، فيما الأنتروبولوجيا تمسك بالواقع الإنسانيّ في نطاقه الحيّ المحسوس الملموس وتطلب الإنسانَ العينيّ الموجود وجودًا حسيًّا ماديًّا تاريخيًّا قابلاً للمعاينة والإدراك . واللاهوت ينشط في عالم من الحلم والخيال لأنّه يكتفي بتصوّر الواقع الإنسانيّ تصوّرًا مجرّدًا من الوجود الفعليّ التاريخيّ . وهذا التصوّر الخياليّ للواقع الإنسانيّ هو ضربٌ من حلم اليقظة المستمرّ الذي يمنع الإنسان من البلوغ إلى واقعه المحسوس :

" الدين حلم الفكر الإنسانيّ . والحقيقة أنّنا ، في الحلم أيضًا ، نجد أنفسَنا ، لا في العدم أو في السماء ، بل على الأرض ، أي في مملكة الواقع ، على ما في هذا القول من تحفّظ فحواه أنّنا نرَى الأشياء الواقعيّة لا في ضوء الواقع والضرورة ، بل في المنعش من مظاهر التخيّل والتعسّف . ولذلك كلّ ما أفعله للدين (وللفلسفة النظريّة واللاهوت النظريّ) يقوم في أن أفتح له عينَيه ... وبتعبير آخر ، أكتفي بأن أحوّل موضوع التصوّر أو التخيّل إلى موضوع واقعيّ "[٣] .

ينعقد مشروع فويرباخ الفلسفيّ على نقد الوهم الدينيّ لاستعادة الواقع الإنسانيّ الذي اغترب فيه الإنسان عن كيانه حين رحّله عنه إلى سماء التديّن . فالنقد الدينيّ ليس هو المرمَى الأخير في مشروع فويرباخ ، بل هو السبيل الذي

---

[٢] أنظر فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٥ :
Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Maspero.

[٣] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٧-١٠٨ .

يُفضي بالإنسان إلى معرفة نفسه . وهذا ما يبرّر العنوانَ الأصليّ الذي كان فويرباخ ينوي اعتمادَه في إنشاء كتابه " جوهر المسيحيّة " ، ألا وهو " إعرف نفسَك بنفسك : إسهامٌ في نقد الاختلال العقليّ المحض " Contribution à la critique de la déraison pure .

وتحريرًا للإنسان من رَبقة الوهم الدينيّ ، يُكبّ فويرباخ على استطلاع المضامين التي يُلصقها الدينُ با لله . وممّا يخلص إليه في سياق هذا التحليل أنّ صورة ا لله هي صورةٌ مطابقةٌ للإنسان ، لا للإنسان الفرد الذي تكتنفه قرائنُ الأوضاع الخاصّة ، بل للإنسان الذي تنعقد فيه صفات الجنس البشريّ بأسره ، وهو ما يُكتنَى به عن الجوهر الإنسانيّ Gattungswesen . ويعتقد فويرباخ أنّ ا لله في جوهره يساوي الجوهر البشريّ . ولذلك اعتبر فويرباخ أنّ ردّ جوهر ا لله أو إرجاعه إلى الجوهر البشريّ هو نزع الطابع الأسطوريّ الخرافيّ التخيّليّ عن تصوّر ا لله démystification .

وقبل الشروع في التفكيك والنزع ، يعمد فويرباخ إلى التحرّي عن الأسباب التي حَدَت الإنسان على اختراع فكرة ا لله . فكيف يُعقَل أن ينسب الإنسانُ ما فيه من صفات وطاقات وأبعاد إلى كائن آخر ، متوهّمًا أنّه سالكٌ في جادّة الحقّ ؟ يحسب فويرباخ أنّ الإنسان يخلط بين كيان ا لله اللامتناهي وكيان الإنسان اللامتناهي . ويعتقد أنّ هذَين النوعَين من الكيان اللامتناهي متطابقان متماثلان متماهيان . فليس ، من ثمّ ، ما يحتّم على الإنسان أن يخلع على ا لله صفة اللامتناهي ، وهي الصفة التي يتميّز بها الجنسُ البشريّ بنفسه . وبما أنّ فويرباخ يستند في تحليله على تماهي هذَين النوعَين من الكيان اللامتناهي ، فإنّ الخلاصة النقديّة التي يبلغ إليها تُفضي به إلى اعتبار الدين وهمًا يستعذبه الإنسانُ الذي يفقد في ذاته القدرة على وعي ما ينطوي عليه كيانُه الإنسانيّ من أبعاد اللامتناهي المطلقة .

ويجتهد فويرباخ في الاستدلال على السبيل الذي انتهجه الإنسان ليقيّد نفسَه في دائرة هذا الوهم الدينيّ الذي يُفقِده جوهرَه اللامتناهي . ويعتبر فويرباخ أنّ خصوصيّة الإنسان ، في تحديد هويّته ، تقوم في قدرته على وعي ذاته . ومثل هذا الوعي

الذاتيّ للذات يعني أنّ الإنسان في مستطاعه الانعتاق النظريّ من فرديّته واستشراف جوهره الخاصّ . وفي هذين الوعي والاستشراف يدرك الإنسانُ أنّه ، من وجهٍ ، كائن محدود ، محصور ، مقيّد بقرائن الزمان والمكان ، مفطور على الفناء ، وأنّه من وجهٍ آخر ، ينتمي إلى جوهر إنسانيّ يتجاوز الفردَ ويحيا من وراء موته الفرديّ في خلود اللانهاية .

ولاشكّ أنّ الوهم الدينيّ ينسلّ خلسةً إلى دائرة التمييز بين الفرديّة والجنس البشريّ . وكما أنّ الإنسان ، في وعيه لذاته ، يمكنه أن يكتفي بمحدوديّته فيُعرِض عن واقع الخلود الذي ينعم به الجنسُ البشريّ ، كذلك يمكنه أيضًا أن يدرك لامحدوديّة الجنس البشريّ فيستعيد لذاته الكيانَ اللامتناهي الذي ينسبه إلى الله :

" الإنسان يجعل جوهره موضوعًا . وينقلب ، من ثمّ ، في ذاته موضوعًا لهذا الموضوع الذي وضعه محوّلاً إيّاه إلى ذات وإلى شخص . والإنسان يفكّر في ذاته ، وهو موضوع فكره الذاتيّ ، ولكن كموضوع لموضوع هو كائنٌ غيرُه ... الإنسان هو موضوع الله " [٤] .

« L'homme objective son essence, puis se constitue en objet de cet être objectivé, transformé en un sujet et une personne ; il se pense et il est son propre objet, mais comme objet d'un objet, d'un être autre que lui... . L'homme est un objet de Dieu. »

فحوَى هذا القول أنّ الإنسان لا يُقرّ بأنّ جوهره الإنسانيّ الذاتيّ يحمل فيه ، كصفةٍ لازمة لوجوده ، كيانَ اللامتناهي واللامحدود . والامتناع عن هذا الإقرار ينشأ ممّا يستحوذ على الإنسان المتأمّل في فرادة جوهره من صُداع ودُوَار وهُدام . ولا عجب ، من بعدُ ، أن يسارع الإنسانُ إلى الهروب من ذاته ، فيستلّ هذا الجوهر من منبته الأصليّ ويجعله موضوعًا قائمًا في خارج ذاته ومغايرًا لكيانه ، ناسبًا إليه صفة الذات القائمة بذاتها ، إذ إنّ " الدين يُظهِر في وجه مباشر الجوهرَ

---

[٤] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨، ص ١٤٧-١٤٨ .

الداخليّ للإنسان كجوهر موضوعٍ ومغاير " [٥] . بيد أنّ ترحيل الجوهر الإنسانيّ عن الذات الإنسانيّة وإسقاطه على آخر هو الله يُفضيان بالإنسان إلى الاستلاب أو الغربة الكيانيّة . وفي هذه الغربة يفتقر الإنسانُ ليُغنيَ كائنًا آخرَ هو من نسيج خياله . ولا يلبث هذا الكائن الآخر أن يستحوذ على جميع صفات الجوهر الإنسانيّ ويستأثر بقسط عظيم من الاقتدار والنفوذ بحيث إنّ الإنسان يصبح عاجزًا عن إدراك ذاته بمعزل عن هذا الكائن المبتكر ، فيُضطرّ إلى أن يحيا ويسلك كغرض أو كموضوع لله .

ويعتبر فويرباخ أنّ الأديان تستغلّ هذه الهوّة التي يثبتها الإنسانُ بين المحدود واللامحدود ، بين المتناهي واللامتناهي ، فتنسب إلى اللامتناهي في صورة التوهّم كيانًا أو قوامًا خاصًّا . وعوضًا من أن تُقرّ الأديان بأنّ التناقض بين المتناهي واللامتناهي هو تناقض لصيق بالجوهر الإنسانيّ ، يكمن كمونًا في طبيعة الإنسان الأصليّة ، تجعل هذا التناقض تناقضًا بين كيانَين منفصلَين الواحد عن الآخر ، هما الكيان الإلهيّ والكيان البشريّ . فيصبح الله على هذا النحو تجسيدًا شخصيًّا للّامتناهي وللّامحدود . وهذا ما أفلحت المسيحيّة في إنجازه حين نسبت إلى كائن واحد كلّ أبعاد الغنى التي ينطوي عليها الجنسُ البشريّ . وما لبثت أن أنسنت هذا الكائن ، فأظهرت بذلك طبيعتَه الحقيقيّة .

ويتّضح من هذا كلّه أنّ فويرباخ يبيّن كيف يجري ترحيل المُثُل والصفات الإنسانيّة ونسبها إلى الله ، ولكنّه لا يشرح السبب الذي يدفع الفكر البشريّ إلى إجراء مثل هذا الترحيل . وفي مختتم التحليل يخلص فويرباخ إلى أنّ الله ليس سوى انعكاس لصورة الإنسان ، ممّا يُتيح للإنسان في الدين أن يرَى ذاتَه في مرآة الله ، إذ إنّ " الله مرآة الإنسان " . ومعنَى هذه العبارة أنّ الله موئل الأحاسيس البشريّة السامية ومحطّ الأفكار الإنسانيّة الرفيعة [٦] . ولمّا كان جوهر الأديان

---

[٥] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤٦ .

[٦] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨، ص ١٨٨ .

مقتصرًا على استيعاب أعظم ما تنعقد عليه الطبيعةُ البشريّة من عناصر السموّ والرفعة ، فإنّه من الضروريّ أن يعمد الإنسانُ إلى تجريد هذه الأديان من أوهامها ، وذلك من أجل استعادة مكتنزات الإرث البشريّ . وفي هذا تقوم مهمّة الفيلسوف الذي ينبغي له أن يقود خطى البشريّة في هذا السبيل :

" قوامُ مهمّتنا ، في وجه دقيق ، أن نبرهن أنّ تَعارض الإلهيّ والبشريّ هو تعارض وهميّ ، أي أنّه ليس من تعارض إلاّ بين الجوهر الإنسانيّ والفرد الإنسانيّ ، مُستندين في ذلك إلى أنّ موضوع الدين المسيحيّ ومضمونه هما أمران بشريّان كلَّ البشريّة " [٧] .

فالمطلوب إذن نزع طابع الوهم والأسطورة عن الدين . وللبلوغ إلى هذه الغاية ، يعتمد فويرباخ على العقل وحده وينتظر أن يسقط الدين بفضل نموّ الوعي الإنسانيّ وتطوّره وترقّيه . وبالاعتماد على العقل يسعَى إلى تحليل العقائد الدينيّة ليستخرج منها مدلولَها الأنتروبولوجيّ ، فيعلّل هكذا نشوء الدين باستجلاء حقيقة المسلك الإنسانيّ الذي أفضَى إلى التديّن . والواقع أنّ هذه العمليّة التحليليّة الشفائيّة تهدف إلى تحرير الإنسان من أوهام التديّن بإظهار الدين كحالة أولى غير مباشرة من حالات الوعي الذاتيّ للإنسان :

" الدين هو الوعي الذاتيّ الأوّل للإنسان ، ولكنّه الوعي غير المباشر . ومن ثمّ ، فإنّ الدين يسبق الفلسفة في كلّ مكان ، سواءٌ أكان ذلك في تاريخ البشريّة أم في تاريخ الفرد . فالإنسان أوّلاً يرحّل خارجًا عن ذاته جوهرَه الخاصّ قبل أن يعثر عليه في ذاته . والدين هو جوهر الطفولة في البشريّة (...) . والمفكّر ينفذ في الدين إلى جوهره المحجوب عنه " [٨] .

يشير هذا النصّ إلى التطوّر البطيء الذي اختبرته البشريّة في وعيها لذاتها ولجوهرها ، ويدلّ أيضًا على إيقاع الرقي الذي تسير عليه الأديان في تقدّم

---

[٧] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨، ص ١٣١ .

[٨] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٣٠-١٣١ .

بعضها وتباطؤ البعض الآخر. ومّما يجدر ذكرُه أنّ فويرباخ يعتقـد أنّ المسيحيّة ، إذ أنسنت الله ، أحرزت شوطًا عظيمًا من التقدّم على الأديان الأخرَى . وعلى الرغم من التطوّر الذي يصيب الأديان ، فإنّها تظلّ كلّها في الضلال لأنّها تعجز عن إدراك الجوهر الإنسانيّ الذي تدركه الفلسفة . بيد أنّ هذه الأديان تنطوي ، بحسب فويرباخ ، على شيء من الحقيقة حين تجعل الإنسان ، ولو على شيء من التضليل ، في مواجهة حتميّة مع جوهره الخاصّ :

" الدين هو العلاقة التي يقيمها الإنسان مع جوهره الذاتيّ ، وفي هذا حقيقةُ الدين وقدرتُه الأدبيّة على الخلاص ، ولكن ليس مع جوهره بما هو جوهره الخاصّ ، ولكن كجوهر آخر ، متميّز منه ، معارض له ، وفي هذا خطأ الدين ، وحدودُه ، ومناقضتُه للعقل والأخلاق " [٩] .

تُخطئ الأديانُ خطأً أصليًّا حين تفصل ما ينبغي ربطه وضمّه وجمعه ، وهو الله والإنسان . فالله ، في نظر فويرباخ ، لا يختلف عن الإنسان ، ولكنّه صورة الإنسان ينحتها الإنسانُ عن ذاته ويُسقطها على كيان يبتكره هو لمثل هذه الغاية . وحده وعيُ الإنسان الفلسفيّ لجوهره الذاتيّ يعيد إليه ما سلبه هو من ذاته وأسقطه على هذا الكيان الخارج عنه .

ومّما تجدر الإشارة إليه ، في تحليل هذه الرؤية الفلسفيّة الإلحاديّة ، أنّ فويرباخ لا يبرّر تبريرًا وافيًا انتقال الإنسان من الوعي الأوّل الناقص ، وهو الوعي الدينيّ لجوهر ذاتيّ أسند إلى كائن آخر ، إلى الوعي الثاني الصائب ، وهو الوعي الفلسفيّ لجوهر الذات وقد استعاد الإنسانُ ملكيّتَه وأعاد له موضعَه الأصليّ في صميم كيانه الإنسانيّ .

ويمكن القول أيضًا إنّ إلحاد فويرباخ مَبنيّ على نظرة فلسفيّة إلى التاريخ تعاين فيه حركةَ تطوّر وتوقّل ورقي تبلغ بالإنسان إلى كمال جوهره الإنسانيّ . ومع أنّ هذه النظرة متأثّرةٌ أشدّ التأثير بفلسفة هيغل الذي يعاين في التاريخ

---

[٩] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤٥ .

مُنبسطًا لانتشار الروح التائق إلى اكتماله الذاتيّ في مختتم الزمن ، إلاّ أنّ فويرباخ يعتقد أنّ للتاريخ غاية لصيقة به téléologie immanente ، وأنّ التاريخ يعبّر عن المسرَى المعيّن الذي يسلكه العقلُ البشريّ حتّى يصل إلى تحقيق ذاته تحقيقًا كاملاً . وعلى حسب هذا المعنَى ، يصبح التاريخُ انكشافًا تدريجيًّا لجوهر الإنسان . وأمّا التاريخ الدينيّ ، فيعتبره فويرباخ تاريخ رقي الوعي الإنسانيّ ، أي تاريخ الوعي الإنسانيّ المسلوب من ذاته والمغترب عن ذاته ، الوعي الذي لا يعرف جوهرَه الذاتيّ إلاّ في صورة الجوهر القائم في خارج الذات الإنسانيّة .

في ختام نقد المسيحيّة ، يعلن فويرباخ في كتابه " جوهر المسيحيّة " أنّ الدين المسيحيّ مضمونُه أنتروبولوجيّ محض :

" لقد برهنّا أنّ مضمون الدين وموضوعه هما أمران بشريّان كلَّ البشريّة ، وأنّ سرّ اللاهوت هو الأنتروبولوجيا ، وسرّ الكائن الإلهيّ هو الجوهر الإنسانيّ . غير أنّ الدين لا يَعي طبيعةَ مضمونه الإنسانيّة ، بل يخالف بالأحرَى ما هو إنسانيّ ، أو لا يُقرّ على الأقلّ بأنّ مضمونه إنسانيّ . فالمنعطف الضروريّ في التاريخ هو إذن الاعتراف والإقرار علنًا بأنّ وعي الله ما هو سوى وعي الجنس [البشري] " [١٠] ...

***

ومن بعد ما أفضَى فويرباخ إلى هذه الخلاصة ، اعترف بأنّها خلاصة لا ترضيه فتقنعه ، إذ إنّ تحديده للإنسان ككائن الوعي في كتابه " جوهر المسيحيّة " يظلّ ، في نظره ، تحديدًا مجرّدًا ، والإحالة المستمرّة إلى الجنس البشريّ تُفضي إلى ثنائيّة تزعجه . ولذلك سعَى في كتاباته اللاحقة ، ومنها كتاب " جوهر الدين " (١٨٤٥) إلى مراجعة نظرته إلى الإنسان ، فأخذ يتحدّث عن الإنسان الفرد ، العينيّ ، المحسوس ، ويعيد البحث في مسألة الله اعتمادًا على أسُس جديدة .

---

[١٠] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ١٩٦٨ ، ص ٤٢٥ .

يَستهلّ فويرباخ بحثَه الجديد بالاستفسار عن هويّة الإنسان . وبعد أن كـان قد أغرق في وصفه بالجوهر الطبيعـيّ essence naturelle ، الواعـي لذاتـه conscience de soi ، يعود فيقاربه في كتابه " جوهر الدين " مقاربـةً أوفـر تحسّسًا لما يحياه الإنسان في محيطه الخارجيّ ، فإذا بالإنسان هذا الفرد المقيّد بحدود الزمـان والمكـان ، الذي يحيا ، وينعم ويشقى ، ويحبّ ويُبغِض ، ويسير إلى المـوت . فهـو، بكـلّ كيانه ، إنسانٌ مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بالآخرين وبالطبيعة ، فيتعلّق وجـودُه بالعـالم الذي يحيط به . وبكلمة واحدة ، يوجز فويربـاخ هويّـة الإنسـان : الارتبـاط أو التبعيّة dépendance .

وبفضل هذه المقاربة الجديدة ، يسقط تعـارض الفـرد والجنس ، والمتنـاهي واللامتناهي ، إذ يُلغي فويرباخ مقولات الجنس واللامتناهي ، وما إلى ذلك مـن مفاهيم مجرّدة . فيصبح الإنسان الذي يُعنَى هو به الإنسـانَ الفـرد الـذي يرغـب ويريد ويشعر :

" الحقيقة هي ما يراه الكائنُ الحسّيّ وحسب ، ومـا يعاينـه الحـدسُ الحسّـيّ وحسب ... والإنسـان لا يتميّز مـن الحيوانـات إلاّ لأنّـه الحـيّ الـذي يفوق الجميع حسّيّةً le superlatif vivant du sensualisme ، الكـائن الأكثر حسّيّةً وحسّاسيّةً في العالم " [١١] .

واستنادًا إلى هذه المقاربة ، يكتشف فويربـاخ أنّ الشـعور بالتبعيّـة يقـوم في أصـل جميع الأديان الطبيعيّة . ويدعو فويرباخ هذا الشعور بالمبدإ الذاتيّ في الدين ، أمّـا المبدأ الموضوعيّ ، فهو الطبيعة التي يشعر الإنسانُ الفـردُ بارتباطـه الحتمـيّ بهـا . وعلى هذا النحو ، يستخرج فويرباخ مبدأين جديدَيـن في تـبرير نشـوء الديـن ، هما التبعيّة والطبيعة ، وذلك في مـوازاة المبدأيـن اللذَيـن اسـتخرجهما في كتابـه الأوّل " جوهر المسيحيّة " ، وهما الوعي الذاتيّ للإنسان (المبدأ الذاتيّ) والجوهر

---

[١١] فويرباخ ، **جوهر الدين** ، ورد في :

M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cogitatio fidei 45, Cerf, 1970, pp. 230-231.

الإنسانيّ (المبدأ الموضوعيّ) . وعلى حسب التصوّر الجديد ، يصبح ا لله ، وقد عُرّي من جميع الصوَر الخاطئة المضلّلة ، كيانًا أقنوميًّا في الطبيعة une hypostase de la nature ، على حدّ تعبير فويرباخ : " الطبيعة هي الغرضُ الأوّل ، الغرضُ الأصليّ في الدين " .

***

لا شكّ أنّ تأثّر فويرباخ بالمسيحيّة هو الذي كشف له السمات الإنسانيّة التي يتّصف بها إلهُ المسيحيّة . فما لبث أن أرجع هذه السمات إلى الإنسان منقذًا الجوهر الإنسانيّ من الاستلاب والتغرّب . ولكنّ تطوّر نقده الفلسفيّ للدين بلغ به إلى معاينة الأديان الطبيعيّة التي تنسب إلى ا لله سماتٍ غير بشريّة ، ممّا دفعه إلى تحليل صورة ا لله في الأديان الطبيعيّة ، وهي الصورة التي تتكشّف فيها الصفات والطاقات التي يعثر عليها العقلُ في الطبيعة . والواقع أنّ فويرباخ يُقرّ بأنّ كلتا الصورتَين ، صورة ا لله الأنتروبولوجيّة وصورة ا لله الطبيعيّة ، لا تتعارضان إلى الحدّ الذي يبدو فيه التعارضُ ظاهرًا بينهما .

ولقد سعَى فويرباخ إلى التوفيق بين هاتَين الصورتَين ، فخلص إلى أنّ صورة ا لله هي صورةٌ مركّبة ، يصدر البعضُ من خواصّها عن الإنسان ، وهي الصفات الأخلاقيّة ، ويصدر البعضُ الآخر منها عن الطبيعة ، وهي الميزات الفيزيائيّة الطبيعيّة . فيُستعار لله ، في الصورة الأولى ، من جوهر الإنسان صفاتُ الكائن الروحيّ ، الشخصيّ ، العاقل ، المحبّ . ويُستعار له ، في الصورة الثانية ، من حضن الطبيعة ، ميزات الاقتدار ، والقوّة ، والأبديّة ، والخلود . وهكذا يبدو ا لله مُنصهَر الصفات الإنسانيّة والميزات الطبيعيّة . فيقتصر اختلافُ الأديان على التباين في إبراز مقدار هذه الصفات والميزات في ترسّم صورة ا لله .

ولكنّ السؤال عن السبب الذي من أجله يرحّل الإنسانُ عنه وعن الطبيعة الصفاتِ البشريّة والميزاتِ الطبيعيّة ، هذا السؤال يظلّ من دون إجابة في كتاب " جوهر الدين" . ويكتفي فويرباخ بترداد الشرح الذي سبق فأنشأه في كتابه الأوّل " جوهر المسيحيّة" ، إذ يقول :

" إنّ ما يعتبره الإنسانُ ذا قيمة جوهريّة ، وما يعتبره كاملاً ورائعًا ، وما يجد فيه ملذّةً حقيقيّة ، هذا وحده هو الله في نظره . فإذا اعتبرتَ الانطباعَ الحسّيّ انطباعًا مجيدًا ، كان هذا الانطباع في نظرك ميزةً إلهيّة . لذلك (...) لا يؤمن الإنسان إلاّ بحقيقة وجوده الذاتيّ وجوهره الذاتيّ ، لأنّه لا يستطيع أن يؤمن بشيء آخر إلاّ بما هو عليه في ذات كيانه . فإيمانُه هو وعيُه لما هو مقدّس في نظره . ولكنّ الإنسان لا يعتبر مقدّسًا إلاّ ما يكوّن له حميميّتَه ، وخاصيّتُه ، الأساس الأخير ، وجوهر فرديّته " [١٢] .

فإذا كان الله حصيلةَ ما يستلبه الإنسانُ من كيانه ومن كيان الطبيعة ، فالأجدر الوقوف على سبب هذا الاستلاب ، هل يكون صادرًا عن الإنسان أم عن قوّة خفيّة ناشبةٍ في أعماق كيانه . ويظلّ هذا التحوّل تحوّلاً غامضًا ، ولو أنّ فويرباخ ينسب ، في هذَين الكتابَين ، إلى المخيّلة الإنسانيّة القدرة على إنجاز مثل هذا الانتقال ، فيعتبرها " أداةَ الدين الأساسيّ " .

***

وفي كتاب آخر عنوانُه " نسبُ الآلهة " Théogonie ، وُضِع في سنة ١٨٥٧ ، يحسم فويرباخ المسألة فيؤكّد أنّ أصل جميع الآلهة هو الرغبة ، إذ إنّ الإنسان هو كائنُ الرغبات ، والآلهة التي ينحتها لذاته ليست هي سوى ممثّلةٍ لرغباته vicaires de ses désirs ، يبتدعها الإنسانُ تحقيقًا لهذه الرغبات . وفي صدد هذه الرغبة ، يُعلن فويرباخ أنّ الرغبة الإنسانيّة تعبيرٌ عن مسعَى الإنسان إلى تثمين ذاته والإقرار بما لها من قيمة لصيقة بها . الرغبة تعبيرٌ عن إرادة الإنسان في الحياة وتوقه إلى السعادة . والتوق إلى السعادة هو ما يقوم في أعماق الإنسان . ولذلك اكتسبت الأديان هذا القدر من النجاح بفضل وعود السعادة التي ينطوي عليها

---

[١٢] فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبِرو ، ١٩٦٨ ، ص ١٨٨ .

خطابُها . وعلى حسب هذا المعنَى ، يصبح الإيمانُ المسيحيّ تعبيرًا عن هذه الرغبة الإنسانيّة في الفوز بالسعادة وقد حُمِلَت هذه الرغبةُ على معنَى الرجاء في الحصول على غبطة الخلود في الحياة الآخرة .

وبناءً على هذا التحليل ، يذهب فويرباخ إلى القول بأنّ الرغبة هي ابنة الفقر والحرمان والقصور . ووراء كلّ رغبة يختبئ إلهٌ من الآلهة التي يتوق إليها الإنسان . وبما أنّ الرغبة منعقدةٌ على الحرمان ، فإنّها حركةٌ ناشطةٌ في داخل الإنسان تستدعيه وتستحثّه وتستنهضه إلى اكتساب حرّيّته وتحقيق ذاته . وفي هذا السياق ينقلب الله في فكر فويرباخ مسدَّ الحاجات وقضاءَ الرغبات ومهوَى النوازع .

ويعتقد فويرباخ أنّ مثل هذا التصوّر المبنيّ على استخراج موقع الرغبة في نشوء الشعور الدينيّ لا يخالف التصوّر السابق ، بل يكمِله ويوسّع فيه نطاقَ أمانته لحقيقة المسعَى الإنسانيّ في استطلاع جوهر الإنسان . فالرغبة ، وقد أسعفتها المخيّلة ، لا تكتفي بحشد صفات الجوهر الإنسانيّ ونسبها إلى الألوهة ، بل تعمد إلى الابتكار فتستحوذ على كلّ ما يقع تحت إدراك الإنسان في صورة النقص والعجز والقصور لتجعل منه تجلّيات شتّى للألوهة .

هل وُفّق فويرباخ في تبرير الشعور الدينيّ وردّه إلى حركة الوعي البشريّ التي تنشط تارةً في ترحيل صفات الجوهر الإنسانيّ ، وتارةً في نحت الرغبة الإنسانيّة في صورة الإله الذي تنحصر وظيفتُه في قضاء هذه الحاجة ؟ لا شكّ أنّ انتقاد فويرباخ لفكرة الله يقوم على تصوّره الفلسفيّ للجوهر الإنسانيّ. وإبرازًا لجدارة هذا الانتقاد ولقيمته الفكريّة ، يلحّ فويرباخ على طبيعة دعوته الفلسفيّة فيقول :

" إنّ الذي لا يُدرك منّي سوى إلحادي لا يعرف شيئًا عنّي (...) . إنّي أنكر الله ، وهذا يعني لي أنّي أنكر إنكارَ الإنسان ، فأستبدل الموقفَ الوهميّ الخياليّ السماويّ الذي يقفه الإنسانُ ، وهو الموقف الذي يُفضي حتمًا في حياة الواقع إلى إنكار الإنسان، أستبدله بالموقف الحسّيّ ، الواقعيّ ، ومن ثمّ ، على وجه الضرورة ، بالموقف السياسيّ والاجتماعيّ الذي

يقفه الإنسان . وليست مسألةُ وجود الله أو عدم وجوده لديّ سوى مسألة وجود الإنسان أو عدم وجوده " ١٣ .

***

لقد أثّر فويرباخ تأثيرًا بيّنًا في فكر الإلحاد الحديث والمعاصر ، حتّى إنّ ماركس كان يحرّض مناصريه على قراءة كتاباته فيستحثّهم بالقول : " ليس لكم من سبيل آخر إلى الحقيقة والحرّيّة سوى " سيل النار " ruisseau de feu . ففويرباخ هو مَطهر الأزمنة الحاضرة " . والحقيقة في نظر فويرباخ بلوغُ الإنسان بلوغًا حرًّا إلى جوهره الإنسانيّ :

" إنّ محبّة الإنسان لا يمكنها أن تُشتقّ من مصدر آخر ، إذ إنّها محبّة أصليّة . وحينئذ فقط يمكن المحبّة أن تكون قدرةً أصيلةً ، مقدّسةً ، أكيدةً . فإذا كان جوهر الإنسان هو في نظر الإنسان الجوهرُ الأسمَى ، حينئذ ينبغي عمليًّا أن تكون محبّةُ الإنسان للإنسان هي الناموس الأسمَى والأوّل . فالإنسانُ هو إلهٌ للإنسان Homo homini Deus est ، وهذا هو المبدأ العمليّ الأسمَى ، وهذا هو منعطف تاريخ العالم . فصلة الطفل بأهله ، والزوجِ بزوجته ، والشقيق بشقيقه ، والصديق بصديقه ، وفي وجه العموم صلةُ الإنسان بالإنسان ، وفي موجز العبارة الصلات الأخلاقيّة هي في ذاتها ولذاتها صلاتٌ دينيّةٌ حقّة " ١٤ .

ولا جرم أنّ مثل هذا الكلام ينشئ في إثر الفلسفة الإلحاديّة التي صاغها فويرباخ ما بات يُدعَى بالمذهب الإنسانيّ البحت الذي يُفرغ الألوهة من كلّ مضامينها الذاتيّة ويُعيدها إلى جوهر الإنسان . فالمقدّس والدينيّ أضحَى في أعقاب هذا المذهب كلَّ ما له صلةٌ بالإنسان . وإذا كان لا بدّ من التخلّي عن الدين في

---

١٣ فويرباخ ، **جوهر الدين** ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠-٢٦١ .

١٤ فويرباخ ، **جوهر المسيحيّة** ، ماسبرو ، ص ٤٢٦ .

حلّته العتيقة ، فلأنّ الإنسانيّة القائمة اليوم لا تُطيق من بعد أن تعتنق مثل هذا التجويف لمضامينها السنيّة :

" ما زلنا اليوم نحيا في حال من التناقض المغيظ بين الدين والثقافة . فعقائدنا وعوائدنا تتعارض أشدّ التعارض هي وتصوّرنا الحاليّ المادّيّ والروحيّ (...) . وإنّ إلغاء هذا التعارض هو الشرط الضروريّ الذي لا معدل عنه لتنبعث الإنسانيّةُ . هو الشرط الوحيد ، في هذا الوجه من القول ، حتّى تقوم إنسانيّةٌ جديدة وعصر جديد (...) . والعصرُ الجديد يعوزه أيضًا حسٌّ جديد واقتناعٌ جديد في شأن مقوّمات الوجود الإنسانيّ وأصوله الأولى . وإذا ما أردنا أن نتمسّك بكلمة الدين ، يحتاج هذا العصرُ الجديد إلى دين جديد " [١٥] .

لا ريب أنّ هذا المذهب الإنسانيّ الذي نادَى به فويرباخ أثار الكثير من الردود اللاهوتيّة المندّدة . غير أنّ الأثر الإيجابيّ الذي أوقعه فويرباخ في الفكر الدينيّ المسيحيّ تجلّى في ثلاثة من التيّارات اللاهوتيّة . فلقد حاول أصحاب التيّار الأوّل أن يستخرجوا من إلحاد فويرباخ ما يُعينهم على الفصل القاطع بين آلهة الأصنام التي ينحتها الإنسان والإله الحقيقيّ الذي يوحي من ذاته بذاته . فهذا كارل بارت يؤيّد فويرباخ في نقده للأديان التي اخترعها البشر ، ولكن من غير أن يوافق أبا الإلحاد الحديث على نقض المسيحيّة في جوهرها ، إذ إنّ جوهر المسيحيّة لا يبلغ إليه نقد فويرباخ . فبإزاحة الأصنام وتعطيل الإسقاطات البشريّة أظهر هذا الإلحادُ أنّ الإنسان لا يمكنه البتّة أن يقبض على الله ، بل جلُّ ما يمكنه الإمساك به هو ظلّه ونتاجُ خياله وأوهامه . ولذلك يدعو بارت الإنسانَ المؤمن إلى الوثوق بإيمانه ، لا بطاقاته العقليّة في إدراك الجوهر الإلهيّ . وعلى هذا النحو ، أسهم فويرباخ في تدعيم القطيعة التي أثبتها الفكرُ اللاهوتيّ بين الدين ، وقد حُمِل على معاني الابتكار البشريّ ، والإيمان ، وفي أساس نشأته مبادرة الوحي

---

[١٥] فويرباخ ، **جوهر الدين** ، مرجع سابق ، ص ٢٥٩ .

الإلهيّ . ومن ثمّ ، تصبح المسيحيّة إيمانًا في قلب الإنسان ، لا دينًا في المؤسّسة والشرائع والصياغات اللاهوتيّة . وإذا سلّم البعضُ بأنّ نقد فويرباخ قد أصاب المسيحيّةَ كدين ، فاللاهوتيّون من أمثال بارت يعتقدون بأنّ هذا النقد يعجز عن نقض المسيحيّة كدين القلب المبنيّ على المكاشفة الإلهيّة .

وفي مجرَى التيّار اللاهوتيّ الأوّل ، قال ديتريش بونهوفِر بأنّ العلمنة التي دعا إليها فويرباخ لا يمكن المسيحيّ إلاّ أن يقبلها ويؤيّدها ، إذ لا يجوز في معالجة قضايا الإنسان العلميّة والسياسيّة والأخلاقيّة أن يَستنجد الإنسانُ با لله استنجادَه بفرضيّة قاهرة تحمل إليه الحلول الشافية . ولذلك ينبغي للمسيحيّ أن يحيا في العالم كما لو أنّ ا لله غيرُ موجود ، حتّى يتسنّى له أن يضطلع بمسؤوليّته الإنسانيّة في رعاية الوجود ، في غير توكّل طفوليّ على القدرة الإلهيّة يستغلّها وسيلةً لقضاء حاجاته .

في التيّار اللاهوتيّ الثاني سعيٌ إلى الربط بين الاختبار الإنسانيّ والإيمان المسيحيّ . فالفصل الذي يدعو إليه كارل بارت في إثر انتقاد فويرباخ لا يستقيم ، بحسب أنصار هذا التيّار ، في حياة الإنسان الفعليّة ونضاله اليوميّ . ولذلك يجتهد هذا التيّار في الإفادة من فكر فويرباخ على وجه التنديد بالأسقام والتجاوزات والتشويهات التي تعتري الدينَ الحقيقيّ والتي أصاب فويرباخ في تفنيدها . والفائدةُ التي تُجتنَى من نقد فويرباخ أن يُضطرّ الإنسانُ المؤمن إلى الكشف عن هويّة الإله الذي يتحدّث عنه مستخدمًا صورتَه ومفهومَه وكلامَه في بناء خطابه الدينيّ وتبرير مسلكه الأخلاقيّ . فاللاهوت عاد لا يجوز له ، في إثر النقد الذي وجّهه إليه فويرباخ ، أن يتفوّه بلفظ ا لله من دون أن يفسّر معاني هذه الكلمة التي يعسر على الإنسان إدراكُها واستجلاء أبعادها إنْ لم يُفصح المؤمن عن وجوه استعمالها في قرائن أنظومته اللاهوتيّة .

واستنادًا إلى هذا المسعَى التوضيحيّ ، يتبيّن أنّ فويرباخ يتطلّب الكثير من التدقيق في استعمال المفاهيم والمقولات والمصطلحات . ووفاقًا لمبدإ الوقاية المنهجيّة ، ينبغي أيضًا التدقيق في وصف فويرباخ للظاهرة الدينيّة ، إذ إنّه اعتبر العوارض المرضيّة عنصرَ الأساس في تجلّي الظاهرة الدينيّة ، فاستحال عليه البلوغ إلى حقيقة هذه

الظاهرة ، ممّا يستحثّ أنصارَ التيّار الثاني على استجلاء حقيقة الدين والتثبّت من صلاحيّته وجدارته في إكمال إنسانيّة الإنسان .

وأمّا أتباعُ التيّار اللاهوتيّ الثالث ، فأكبّوا على استطلاع مواضع الإسهام الفكريّ الذي أتى به فويرباخ ، فارتأى البعضُ منهم أن يستقوا من هذا الإسهام تصوّر فويرباخ للعلاقة القائمة بين الذات والآخر ، بين الأنا الإنسانيّ والأنت الإنسانيّ ، وهي العلاقة التي ظنّ فويرباخ أنّه يُعيدها إلى مرجعيّتها الإنسانيّة البحتة . ولشدّة تحسّسهم لغنَى هذه العلاقة ، لم يتورّعوا أن يروا فيها نواةً صالحةً تُعينهم على إنشاء فكرٍ دينيّ به يدنون من الله دنوًّ المقاربة اللاهوتيّة المسيحيّة البحتة . ولمّا كانت المسيحيّة تؤمن أنّ الإنسان لا يسعه أن يبلغ إلى الله إلاّ وقد اصطحب أخاه الإنسان ، بحيث يصبح اللقاء الإنسانيّ الحقيقيّ موضعَ تجلّي الإله ، فإنّ فويرباخ يصيب حين يُلحّ على موقع العلاقة الإنسانيّة ونصيب التلاقي الإنسانيّ في تحقيق إنسانيّة الإنسان . ولا شكّ أنّ هذا الإسهام الأنتروبولوجيّ قد استثمره مفكّرون من أمثال مارتن بوبر وإمّانويل لفيناس اللذَين اعتبرا أنّ الإنسان لا تكتمل إنسانيّته إلاّ بمقدار ما يُنشئ في دائرته الذاتيّة للإنسان الآخر مقامَ الصدارة الذي فيه يتجلّى جوهرُ الطبيعة الإنسانيّة . وعلى هذا النحو ، يشرّع فويرباخ أمام المسيحيّة سُبل الأصالة والفرادة والتجدّد ، وهي السبُل التي كان ينبغي للمسيحيّة أن تنهجها من تلقاء ذاتها . فيُظهر للمسيحيّين أنّ الآخر هو السبيل الوحيد الذي يُفضي إلى البلوغ إلى الله .

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها مارسيل نوش في مصادر الإلحاد المعاصر :

Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Foi Vivante 329, Le Centurion, 1993.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرَى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر فويرباخ ، ومنها :

Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.
André Dartigues, *Le croyant devant la critique contemporaine*, Le Centurion, 1975.
Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, 2 volumes, Desclée, 1970.
Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme*, Casterman, 1958.
Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, 1944.
Alexis Philonenko, *Feuerbach*, 2 volumes, Vrin, 1990.
Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil, 1972.
Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cogitatio fidei 45, Cerf, Paris, 1970.

الإلحاد في فكر فريدريخ نيتشه
(١٨٤٤-١٩٠٠)

مقدّمة عامّة

يُجمِع مؤرّخو الفكر الفلسفيّ على القول بأنّ نيتشه هو من أخطر محاربي الدين المسيحيّ . فإنّ فكره الإلحاديّ أصاب مواطن الضعف في هذا الدين وألجأه إلى المساءلة الذاتيّة والمراجعة النقديّة . هو نيتشه الذي أنبأ بسقوط المسيحيّة في أنظومتها الوسيطيّة التقليديّة وأعلن قبل الأوان عن ولادة الإنسان غير الموسوم بوسم الحضارة المسيحيّة l'homme post-chrétien ولذلك كان يشعر في نفسه أنّه أتى إلى العالم قبل الأوان الفكريّ لقدومه . فأرسل قولته المشهورة :

" ثمّة أناسٌ يولدون من بعد أن ينقضي أجلُهم " Il y a des hommes qui naissent posthumes .

وإنّ أخطر ما يتّصف به فكرُ نيتشه هو امتناعُه على الإدراك لكثرة التلوّنات وتنوّع المقاربات وتعدّد النبرات وغنَى التحسّسات التي تنطوي عليها مؤلّفاتُه . فهو يبدّل في مواقعه الفكريّة من غير أن يُعلم القارئ ، وينتقل من مستوى إلى آخر من غير أن يُنبئ عن زمن الانتقال . وممّا يعسّر سبيلَ الاطّلاع على فكره إعراضُه المتعمَّد عن إنشاء فلسفيّ جدير بكتابات الأساتذة والباحثين الجامعيّين الذين كان ينتمي إلى دائرتهم ، إذ كان يهوَى التأليف المتقطّع المبنيّ على حدس اللحظة الملتمع . فجاءت كتاباتُه أشبهَ بمقتطفات متنوّعة الحجم والمبنَى ، تنبثق من فيض قريحته وتنتظم في سياق شائك من الأفكار المتداخلة المتداعية المتضاربة .

***

ولكن على الرغم من تبعثر الأفكار وتشتّت الإيحاءات يميل الباحثون إلى

استخراج الأفق الفكريّ الذي تنتمي إليه فلسفةُ نيتشه ، فيترصّدونه في البيئة الثقافيّة التي طبعت الدينَين اليهوديّ والمسيحيّ [١] . فكلّ ما أتى به نيتشه مقارعةً لفيلسوف أو نقضًا لمفهوم أو إنباءً عن تحوّل خطير إنّما استلّه من مواجهته للفكر الدينيّ المسيحيّ الذي انتمَى إليه انتماءً صريحًا قبل أن يثور عليه .

فلقد أبصر نيشته النور في مدينة روكن بالقرب من لوتسن (بروسيا) في سنة ١٨٤٤ . وكان أبوه قسّيسًا ابنَ قسّيس . وكان في حداثته يودّ هو أيضًا أن يصبح قسّيسًا قبل أن ينتفض ويثور على الدين والأخلاق . فقد أباه وهو في الخامسة من عمره . وبعد أن درس في جامعتَي بون ولايبتسيغ ، استدعته جامعة بازل السويسريّة ليدرّس فيها . فمكث في سويسرا وحصل على الجنسيّة السويسريّة . وفي إثر الحرب التي نشبت بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) حيث خدم كممرّض تابع للجيش البروسيّ ، عاد إلى بازل وقد أحدثت فيه الحربُ تحوّلاً خطيرًا . فأخذ يمجّد الهويّة الألمانيّة . وما عتّم أن اعتراه الجنون والشلل ، ممّا أقعده عن التعليم الجامعيّ وأولجه في عزلة أودت به إلى الموت (١٩٠٠) . وأمّا مؤلّفاته ، فلقد فاضت بها قريحتُه في إيقاع مذهل وفي فترةٍ من الزمن وجيزة .

واجه نيتشه المسيحيّةَ مواجهة عنيفة ، ولكنّه لم يُنكر قطّ أصله المسيحيّ : " دمي قريبٌ من دم الكهنة " . ومع أنّه يُقرّ بفضل التنشئة المسيحيّة وبما لها من وقع في نفسه [٢] ، يعود فيصرّح بأنّه تلقّى من أبيه جميع المزايا سوى الحياة والإقبال على الحياة . فهو لم يسمع قطّ أنّ أباه كان يقابل الحياةَ بإجابة " النعم " التي تستقبل دفقَ الحياة في كثير من الحبّ والانفتاح . وفي هذه المعاتبة تتجلّى نظرة نيتشه الناقدة التي بها ينظر إلى المسيحيّة الرافضة للحياة .

وممّا تلقّاه نيتشه عن المسيحيّة أنّها تنادي بمثال التزهّد والإعراض عن الدنيا

---

[١] أنظر :

Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974.

[٢] أنظر نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ٢٧٤ :

Nietzsche, *Le gai savoir*, coll. " Idées ", Gallimard, Paris, 1967.

والحياة . ولكنّ هذا المثال الـذي بلّغه إيّاه أبوه وتلقّنه في روحانيّة الكنيسة الإنجيليّة اللوتريّة هو مثال الموت ، موت الإنسان وهلاك الحياة لأنّه شكل من أشكال الانتحار والقضاء المتدرّج على الذات [٣] . ولشدّة رفضه لهذه الروحيّة ، قرّر ذات يوم التوقّف عن ممارسة الأسرار المسيحيّة . ولمّا توفّي أبوه ، ما استطاعت أمّه ، لقلّة زادها الروحيّ اللاهوتيّ ، أن تجيب عن أسئلته . فتحوّل عنها إلى شقيقته إليزابيت يسألها أن تتخلّى عن التقاليد الدينيّة الموسومة بالتشاؤم الحياتيّ وسطوة الانتماء الاجتماعيّ وأن تختار سبيل البحث العسير المسلك . فكتب يقول لها :

" هنا تفترق الطرق الإنسانيّة . إذا واظبتِ على السعادة والراحة ، فآمني . وأمّا إذا أردتِ أن تكوني تلميذةَ الحقيقة ، فابحثي إذن " .

مهاجمة المسيحيّة

يدعو بول ريكور نيتشه وماركس وفرويد فلاسفةَ الشكّ لأنّهم هم الذين زعزعوا زعزعةً شديدةً أسُسَ الإيمان الدينيّ . ولا ريب أنّ نيتشه هو الذي قوّض التصوّرات المسيحيّة القديمة . ولشدّة ما هدم من العمارة الدينيّة المسيحيّة العتيقة ، استحقّ عن جدارة لقب " الكسّار " casseur . وعلى مثال زرادشت ، وهو لسان حاله في أغلب مؤلّفاته وفي مؤلّف يحمل اسمَه " هكذا تكلّم زرادشت " ، يحوّط نيتشه نفسَه بألواح متحطّمة وبألواح جديدة رُسِمت على نصفها حروفُ الانقلاب الفكريّ . ولقد دعا نيتشه نفسَه العدوَّ اللدود للمسيحيّة [٤] ، هو الذي نشأ في أحضانها وما لبث أن ثار عليها . وتنطوي فلسفتُه الإلحاديّة على حقلَين من البحث ، الحقل الأوّل هو حقل العداوة الهدّامة للدين المسيحيّ ، والحقل الثاني هو حقل ابتداع صورة الإنسان الجديد المخالف لتصوّر الإنسان في المسيحيّة .

---

[٣] أنظر نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ١٤١ .

[٤] نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ٢٧٤ .

يرى نيتشه أنّ انتقاد المسيحيّة لا يتيسّر لكلّ من انزعج بعضَ الانزعاج من هذا الدين . فالانتقاد الفلسفيّ الذي يصبو إليه نيتشه يتجاوز نبرات القدح والذمّ والازدراء والاستخفاف والاستحقار، وهي النبرات التي احتشدت في خطاب الملاحدة الفرنسيّين من أمثال فولتير وغيرهم . انتقاد نيتشه يصيب الأصول الدفينة للمسيحيّة فيجتهد في افتضاح عيوبها من الداخل . غير أنّ هذا الداخل لا يعثر عليه نيتشه في صياغات الفكر المسيحيّ ومدفونات الوثائق المسيحيّة ومنجزات التاريخ المسيحيّ ، بل يروح يتحرّى عنه في واقع المسيحيّين الحاضر وفي حياتهم ومسلكم وقناعاتهم وعمق حوافزهم الباطنة . وفي صلب هذا التحرّي يعمد نيتشه إلى استقصاء تكوُّن الإيمان وتعريته في أصله ومصدره ومنشئ généalogie de la foi فيكتشف أنّ شعور الغِلّ والحقد والضغينة ressentiment هو الشعور الذي يُسيّر إرادةَ الإنسان المؤمن ، وهو الشعور الذي يستوطن النفسَ المسيحيّة ويبرّر في وجه عام ميلَ الإنسان إلى التديّن .

وفي تحليل هذا الشعور ، يخلص نيتشه إلى الاعتقاد بأنّ أشدّ ما تتّصف به المسيحيّة هو مثال التزهّد والتقشّف idéal ascétique ، وهو المثال الذي يعني بحسب نيتشه أنّ الإنسان المؤمن يرفض الحياة ويزدريها ويُعرِض عمّا تقدّمه له من طاقات التحقيق الذاتيّ ، ويؤثِر أن يُسقِط على حياةٍ أخرَى مزعومة معاني الوجود الذي يحيا الآن في كنف مسراه . ولذلك تصبح المسيحيّة في نظر نيتشه أفلاطونيّة صالحة للشعب ، إذ إنّها تدرك العالم كحبس ينبغي الانعتاق منه ، وتَعد المؤمنين بخلاصٍ يحصلون عليه بواسطة إيمانهم في عالم علويّ غير منظور . وعلى هذا النحو انتزعت المسيحيّةُ من الإنسان مركز ثقله وأسندته إلى الله ، فشقّت الإنسانَ شقّين ، وجعلته في تنازع عسير بين عالم الوجود الحقيقيّ الذي حُبس عنه ، وعالم الرجاء العلويّ الذي لا يرَى فيه نيتشه سوى أضغاث أحلام .

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا أنّ نيتشه ، على الرغم ممّا يأخذه على يسوع ، لا ينسب إلى الناصريّ ما ابتلت به المسيحيّة من ازدراء للحياة وإعراضٍ عنها . هو بولس الذي شوّه صورة الرسالة المبهجة التي أذاعها يسوع . فبولس هو

رجل الغلّ والضغينة ، وهو الذي نشر بين أتباع يسوع هذا العلم الحزين الذي دفع بالكنيسة إلى اعتناق مثال التقشّف ، ومال بها إلى خيانة مقاصد المسيح الأصليّة . ولذلك يعرّف نيتشه الكنيسة بالاستناد إلى معيار أمانتها ليسوع المسيح :

" الكنيسة هي على وجه التحديد ما بشّر يسوعُ بخلافه ، وهي ما علّم تلاميذه أن يناهضوه . (...) الكنيسة كلُّها هي الحجر الذي دُحرِج على قبر الإنسان-الإله ، تَسعَى بالقوّة إلى منعه من القيامة " [٥] .

وجريًا على تصوّر دينيّ فلسفيّ يقطع الصلةَ بين يسوع وبولس ، فيصوّر يسوع في صورة الإنسان الممتلئ من الحياة ، النابض بالفرح ، ويصوّر بولس في صورة الإنسان المحروم الثائر المنتفض الحاقد ، تستوقف نيتشه تلك المسيحيّة المكبّلة بعقدة الخطيئة ، الحاقدة على الحياة، المفرطة في ادّعاء التنزّه والتعالي والتسامي :

" إنّي أعتبر المسيحيّة من أشدّ ضروب التضليل والنفاق ضررًا ، هي النفاق الكبير والتجديف الأعظم ... وإنّي لأنازعها على جميع مواقعها ... وأحرّض على محاربتها . فالأخذ بأخلاقيّة صغار القوم معيارًا للأشياء إنّما هو من أشدّ ضروب الانحلال إثارةً للاشمئزاز استطاعت الحضارةُ أن تُبرزها إلى حيّز الوجود ، فيكون مثالاً من هذا المعدن ، نُصِّب فوق البشريّة ، في صورة ' الإله ' " [٦] .

فلسفة التحوّلات الثلاثة

لا جرم أنّ فكر نيتشه يتلبّس به الكثير من الغموض والتعقيد والتناقض والتنازع ، ممّا يعسّر الإلمام الموضوعيّ به وتفسير مضامينه تفسيرًا أمينًا . بيد أنّ نيتشه يدعو قرّاءه إلى التمييز بين شخصه وفكره ، ويتمنّى أن يحملوا هذا الفكر على محمل الجدّ :

---

[٥] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، ٤١٩-٤٢٠ ، ص ١٩١-١٩٢ .

Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, Gallimard, Paris, 1938.

[٦] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، ٤٣٣ ، ص ١٩٥-١٩٦.

" أنا شيءٌ وأعمالي شيءٌ آخر " [٧] . وعلى الرغم من المحنة الشخصيّة التي أصابت الإنسان نيتشه ، فإنّ فكره ينطوي على ضمّة من المقاربات الجديدة التي ينبغي الرجوع إليها لإدراك معاني العبارة الشهيرة التي أطلقها هذا الديناميت الكسّار : " مات الله " .

وغالبًا ما قيل عن نيتشه إنّه صاحب مذهب عدميّ nihiliste . غير أنّ التفحّص الدقيق للمقاربات التي أتى بها نيتشه تُظهر أنّ العدميّة مرحلةٌ عابرة من مراحل تطوّر فلسفته الإلحاديّة ، وهي الفلسفة التي تسير وفاقًا لإيقاع جدليّ يتوسّط فيه النفيُ طرفَين متقابلَين من التوكيد الإيجابيّ . ولقد تجلّى هذا الإيقاع الجدليّ في حديثه الشهير عن التحوّلات الثلاثة للفكر الإنسانيّ :

" سوف أخبركم عن تحوّلات ثلاثة للفكر : كيف يصبح الفكرُ جملاً ، وكيف يصبح الجملُ أسدًا ، وكيف يصبح الأسدُ طفلاً " [٨] .

التحوّل الأوّل : الجمل أو الإكرام الخانع

تُعبّر هذه التحوّلات الثلاثة عن المراحل التي اجتازها نيتشه في تطوّر فكره وعن المراحل التي تجتازها أيضًا البشريّة . في التحوّل الأوّل يعكف الفكرُ السالك مسلكَ الجمل على القبول قبولاً تلقائيًّا بما هو قائم من واقع في الوجود وبما ينبسط أمامَه من مسلك ومنهج وشرع . وينطوي مثلُ هذا القبول على الإعراض المحتوم عن انتقاد الواقع القائم ، إذ إنّ الفكر الجمَليّ يحمل على ظهره أحمالاً ثقيلة هي أحمال الدين والأخلاق وما ناب منابها في تصوّرات الأزمنة الحديثة .

فسمة هذا الفكر الأساسيّة هي الوداعة التي تحتمل كلّ شيء وتصبر على كلّ شيء وتُكرِم الإكرامَ الواجب . هو الفكر الذي يضطلع اضطلاعًا أمينًا بمصير قد

---

[٧] نيتشه ، **هذا هو الإنسان** ، الفقرة ١ .

Nietzsche, *Ecce Homo*, Gallimard, Paris, 1942.

[٨] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٤٦ .

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1947.

كُتب له من قبل . إنّه الفكر الـذي يعجز عن الإبداع والابتكار ، يكتفي بتصديق القيَم السائدة من غير مباحثة أو مجادلة . وهو فكرٌ مفطور على الإكرام ، يكرم من طبيعة ذاته ، بمعزل عن موضوع الإكرام . ولشدّة ما تلتصق سمةُ الإكرام بطبيعة الفكر الجمَليّ ، جعل نيتشه يحدّد الإنسان كحيوان مفطور على الإكرام . فبعد سقوط القيَم الدينيّة ، يُكرم الإنسانُ القيَم الإنسانيّة . ولا يلبث أن يُكرم ثقلَ الواقع من بعد أن سقطت القيَم الإنسانيّة نفسُها . فالإكرام في نظر نيتشه استعدادٌ داخليّ في الإنسان يدفعه ، في طور الفكر الجمَليّ ، إلى إجلال كلّ ما يغايره ويخالفه من واقع لا يقوَى على رفضه . هو ضربٌ من الخضوع العقيم يصوّره نيتشه في صورة الصحراء التي يتّجه إليها الجملُ محمَّلاً أعباء خنوعه الثقيلة .

وفي تحليل نقديّ لسيرة المسيح ، يعتبر نيتشه أنّ يسوع وقف موقفًا بطوليًّا ومحزنًا في الوقت عينه حين خضع للمصير الذي قُيِّض له أن يسير إليه . فيسوع يمثّل في نظر نيتشه مثالَ المسلك الجمَليّ ، إذ إنّه احتمل الإهانات من غير أن ينتفض ويثور ، وأفنَى ذاتَه في غير مجد ولا عزّة ، وأعرض عن النجاح والتألّق في حين كان في مكنته أن يصبح نجمًا لامعًا . ومع أنّ نيتشه يعتبر أنّ يسوع هو الكائن الذي بزَّ الجميعَ تفوّقًا ورفعةً ، إلاّ أنّه يظلّ الأصغر في ملكوت نيتشه . ولذلك يغدو الانصياع المسيحيّ والخضوع المسيحيّ والطاعة المسيحيّة إنكارًا لطاقات التجدّد الضخمة التي ينطوي عليها كيانُ الإنسان ، وبرهانًا على أنّ الفكر الإنسانيّ يعوزه على الدوام التشبّثُ بمطلق من المطلقات . وقد تبلغ به مغالاةُ التشبّث بالمطلق إلى حدّ جعل النسبيّ من الأمور مطلقًا حتّى ينعتق من دُوار السماء الفارغة .

التحوّل الثاني : الأسد أو الرفض الهدّام

لا سبيل إلى الخروج من موقف الخنوع والانصياع والإكرام إلاّ بالانتفاض والثورة . ولكي يقوى الإنسانُ على الثورة ينبغي أن تفقد جميعُ هذه القيَم سمتَها المطلقة . ولذلك ينصح نيتشه الإنسانَ بأن يحشد في ذاته جميعَ القيَم التي تقتضي

منه الإكرام والخضوع وأن يحشرها في بوتقة صراع واحدة بحيث تتواجه وتتنابذ ، إذ لا يقبل المطلقُ إلاّ أن يملك وحده على عقل الإنسان . فحين تتواجه المطلقات يجرّد بعضُها بعضًا من سمة المطلقيّة وتنقلب كلُّها أمورًا نسبيّة [٩] . وما إن يسقط المطلقُ في السماء وعلى الأرض حتّى يتحرّر الفكرُ الإنسانيّ ويصبح هو وحده قادرًا على تعيين المطلق الذي يرسم له من تلقاء ذاته أن يكون مطلقًا .

ويعزو نيتشه ثورةَ الإنسان على المطلقات إلى الإرهاق الذي يصيب الفكرَ من جرّاء خضوعه لأثقال القيَم الملقاة على عاتقه . فيحدث أن ينقلب الفكرُ على جميع القيَم التي خضع لها . ولا يلبث أن يتحوّل الإنسانُ تحوّلاً ثانيًا فيصبح أسدًا يعارض كلّ قهر خارجيّ وكلّ ائتمار لا يصدر من حرّيّته الذاتيّة . ويحدّد نيتشه الفكر الأسديّ فيقول فيه إنّه " الفكر الحرّ . الاستقلالُ . زمنُ الصحراء ... نقدٌ لكلّ ما يحترمه الإنسان . سعيٌ إلى قلب مسرَى التقييم " [١٠] . وحين يستعيد الفكرُ حرّيّته ، يمكنه أن يثبت ذاتَه ويؤيّد كيانَه .

ويعتقد نيتشه أنّ الثورة ضرورةٌ قصوَى تمهّد للاستقلال الكامل وتسبق فعلَ الإبداع . فالذي يرغب في الإبداع ، ينبغي له أن يباشر بالهدم . وها هوذا زرادشت ، نبيّ العالم الجديد ، يحطّم السلاسل القديمة ويحرّض تلاميذه على الإتيان بالفعل الجريء عينه : " لقد أمرتهم أن يهزأوا من معلّميهم ، معلّمي الفضائل العظماء ، ومن قدّيسيهم ، ومن شعرائهم ، ومن مخلّصيهم ، مخلّصي العالم " [١١] . فالفكر الأسديّ يأبَى أن ينقاد للآخرين ، لأنّه يريد أن يكون معلّمَ نفسه ، فيحيا في النطاق الوجوديّ الخاصّ به . الأسد حيوانٌ شرسٌ يزأر فيحطّم ويمزّق كلّ ما هو قابلٌ للإكرام .

ولشدّة انصرافه إلى التهديم والتحطيم ، يقبع الأسد في أطلال الأخربة ، لا

---

[٩] أنظر نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، ٤٢٦ ، ص ١٣٣ .

[١٠] أنظر نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، ٤٢٦ ، ص ١٣٤ .

[١١] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ١٨٣ .

يقوَى على الترميم والبناء . ولذلك يظلّ تحوّله تحوّلاً ناقصًا ، مثلُه مثلُ الفلاسفة العدميّين الأوروبيّين الذين يثورون على المسيحيّة وعلى إرثها فيمزّقونه إربًا إربًا ، ولكنّهم يعجَزون عن ابتكار عالم جديد ومُثل جديدة وقيَم جديدة . إنّهم يجسّدون الرفض القاطع لكلّ ما هو قائم . وبسبب من عجزهم عن الخلق والإبداع ، يظلّون في أسر الغلّ والضغينة ، ممّا يدفع بنيتشه إلى أن يرفض رفضًا قاطعًا أن يتماهَى وإيّاهم :

" من نحن إذن ؟ فإذا كنّا نريد ببساطة الكلام أن نسمّي أنفسَنا بعبارات من مثل ' دون إله " أو ' كافرون ' أو أيضًا ' غير أخلاقيّين' ، فإنّنا نظلّ بعيدين عن الاعتقاد بأنّنا حدّدنا أنفسَنا تحديدًا صائبًا . نحن هذه الأمور الثلاثة معًا " [١٢] ...

ومع أنّ الفكر الأسديّ يشوبه الكثيرُ من السلبيّة والعدميّة ، غير أنّ نيتشه الذي وقف ذاتَه على خدمة الخلق والإبداع والتجديد ، لا يرضَى بالتخلّق بأخلاق الفوضويّين الذي يريدون أن يهدموا كلَّ شيء من غير أن يتمكّنوا من إعادة بناء أنفسهم ، " فيقولون إنّ هذا كلّه لا قيمة له ، ويرفضون أن يبتكروا قيَمًا جديدة " [١٣] .

التحوّل الثالث : الطفل أو تثبيت الذات

لا يمكن الفكر الأسديّ أن يغدو مبدعًا خلاّقًا إلاّ إذا تحوّل تحوّلاً ثالثًا ليُصبح طفلاً :

" ولكن قولوا ، يا إخوتي ، ماذا يستطيع الطفل أن يصنعه ممّا عجز عن فعله الأسدُ ؟ لماذا يجب على الأسد الضاري أن يصبح طفلاً ؟ الطفل براءةٌ ونسيان ، الطفلُ بدءٌ جديد ولهوٌ ، الطفلُ دولابٌ يدور على ذاته ،

---

[١٢] نيتشه ، **العلم البهيج** ، ٣٤٦ ، ص ٢٣٠

[١٣] نيتشه ، **العلم البهيج** ، ص ١٦٨ .

حركةٌ أولى ، نعمٌ مقدّسة " ١٤ .

معنَى هذا الكلام أنّ الطفل يجسّد في نظر نيتشه صورة الإنسان المستعدّ لعالم جديد ، المنعتق من أسر القيَم العتيقة ، العازم على العيش ثروات كيانه الذاتيّة . الطفل صورة الإنسان الذي لا يقيّده عالمٌ قديم سابق على وجوده هو . ولذلك وحدَه الطفل ، وقد حُمِل كيانُه على هذا المعنى ، يستطيع أن يكتب من دون رجوع إلى مُستند آخر غير مُستنده . وحدَه يستطيع وفاقًا لمعياره الخاصّ والتزامه الشخصيّ أن يرسم ما الخير وما الشرّ ، وأن يستقبل في ملء كفّيه وعود الحياة . وهكذا يدعو زرادشت الفكرَ الإنسانيّ إلى أن يصبح طفلاً ، أي إلى أن يخرج من السُبات العقائديّ ليضحي خلاّقًا مبدعًا . فالإنسان ينبغي له أن يتجاوز ذاتَه بذاته . وهذه هي ، لَعَمْري ، الوصيّة الآمرة الخليقة بالاعتناء . وكلّ أمر يُقرّه الإنسان ، يجب أن يُقرّه في براءة كاملة ، على نحو ما يقوله نيتشه :

" القرار الكبير : هل يستطيع الإنسانُ أن يقف موقفَ الإيجاب والإثبات ؟
منذ الآن فصاعدًا ، ما عاد إلهٌ ولا إنسانٌ يهيمن على ذاتي من علٍ .
هي غريزةُ المبدع الذي يعرف أين يريد أن يضع يدَه . هي المسؤوليّة الكبرَى والبراءة " ١٥ .

وممّا ينبغي إلقاء البال إليه في هذا السياق أنّ طفل نيتشه لا صلة له البتّة بطفل الإنجيل . فالطفلان يناقض أحدُهما الآخر مناقضةً كاملة ، إذ إنّ طفل الإنجيل يجهل معنَى الانتفاض والثورة وما تجاوز قطّ عتبةَ الإكرام . فهو طفل التحدّر والخضوع ، وزرادشت يرفض مصاحبتَه ، لأنّه يرذل جميعَ هؤلاء الأطفال الوديعين الذين يضمّون أيديهم تضرّعًا ويحملون في ذواتهم " الكثيرَ من الحبّ ، والكثيرَ من الجنون ، والكثيرَ من الإكرام الطفوليّ " ١٦ . غير أنّهم ينقصهم تذوّقُ الأخطار

---

١٤ نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ١٨٦ .

١٥ نيتشه ، **إرادةُ القدرة** ، الجزء الثاني ، ٤٢٦ ، ١٣٤ .

١٦ نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ١٧٠ .

وتعشّق المغامرات . ويتجلّى النقص في بنية هؤلاء الأطفال في انصرافهم إلى تطلّب الحياة الهنيّة ، الطوباويّة ، السائرة في نجوةٍ من كلّ مساءلة .

أمّا طفل نيتشه ، فهو يختلف اختلافًا كلّيًا ، إذ إنّه يحيا في تجاوز دائم للثورة ، يُعِدّ نفسَه باستمرار ليبدأ حياةً جديدة هي قبولٌ لا تردّد فيه للأرض ولذاتيّته . طفل نيتشه لا يهوَى القيَم التي تهيمن عليه من علٍ ولا تتّصل بمعاناة ذاتيّته ، بل هو يرنو بالأحرَى إلى مستقبل ينحته من تضاعيف كيانه الذاتيّ ولا يستمدّه من أحد من الخارج . هو يهوَى الانطلاق من موقع ذاتيّته لأنّه مثال الإنسان الذي كلّ كيانه أن يخلق ذاتَه بذاته .

واعتمادًا على هذا التحوّل الثالث ، ينصّب نيتشه في مقابل المثال التزهّديّ المسيحيّ مثالاً مخالفًا يعبّر عنه في مقاربات شتّى ، فيقول تارةً بالإنسان المتفوّق ، وينادي طورًا بإرادة القدرة ، ويبتكر أحيانًا فكرًا خلاّقًا في العود الأبديّ . وتظلّ هذه المقاربات جميعُها في مواجهة حادّة لصورة الإنسان المسيحيّ ، تسعَى إلى ترسّم صورة الإنسان الجديد المتجاوز للهويّة المسيحيّة العتيقة . وفحوى القول أنّ طفل نيتشه هو مسرَى الحرّيّة في ابتداع الإنسان الجديد المنعتق من سطوة الألوهة والمتحرّر من قيود الرفض والانفعال والتهديم . هو طفل المستقبل غير المحصور بالنماذج التي سبق ابتكارُها . طفل نيتشه ليس نموذجًا جديدًا للإنسان ، بل هو الإنسان يخلق ذاتَه من غير استناد إلى النموذج ، يخلق ذاته خلقَ التجدّد الدائم .

موت الله

تنوّعت الأسباب التي دفعت نيتشه إلى مهاجمة المسيحيّة وإدانتها والحكم عليها . واختلطت هذه الأسبابُ بعضُها ببعض ، حتّى إنّ أغلب المفسّرين يذهبون إلى أنّ نيتشه عانَى وطأة المسيحيّة عليه في طور الطفولة الأولى فثار عليها ، وأنّه تضامنًا مع الإنسان المعذّب أراد أن يُعتق البشريّة من نير الدين الذي يكبّله أيّما تكبيل ، وأنّه صونًا للحقيقة ارتأى أن يستأصل مظاهرَ الانحراف والشطط والضلال

التي عاينها في المسيحيّة . ومع أنّ هذه الأسباب الثلاثة تبرّر مجتمعةً ثورةَ فكره الإلحاديّ ، فإنّه كان ينزعج انزعاجًا شديدًا من ضرورة تبرير ثورته الفكريّة . ولقد بلغ به التضجّر من هذه المساءلة حدَّ القول بأنّ رفضه للمسيحيّة أضحَى في نظره قضيّة تذوّق فكريّ : " هو ذوقُنا الذي بات الآن يحكم على المسيحيّة ، وما عادت حججنا هي التي تحكم عليها " [١٧] . بيد أنّه يعود فيسوق الحجج والأدلّة على سقوط المسيحيّة ، وهو مقتنعٌ بأنّ نقض المسيحيّة قضيّةُ حقّ لا قضيّة مزاج .

إعلان موت ا لله

يذهب نيتشه إلى القول بأنّ الحضارة الأوروبّيّة شهدت موتَ ا لله ، وهي الحضارة التي تشرّبت من روح المسيحيّة واتّشحت بردائها . ويعلّل نيتشه موتَ ا لله ، فيقول بأنّ مصير الآلهة أن تموت ، وإله المسيحيّة إلهٌ لم ينجُ من هذا المصير . ويعكف من ثمّ على استقراء العلامات والإشارات والدلائل التي يتبيّن بها الإنسانُ الحديث هذا الموت الذي لم يُقرَّ به الجميعُ إلى الآن . ولشدّة ما التصق مصيرُ أوروبّا بإله المسيحيّة ، عسُر على الأوروبّيّين أن يعترفوا بأنّ إلههم قد مات :

> " أو لم تسمعوا الناسَ يتحدّثون عن ذلك الإنسان الغريب الأطوار الذي أشعل مصباحًا في ملء انتصاف النهار وأخذ يجول في ساحة السوق العامّة يصرخ في غير انقطاع : ' إنّي أبحث عن ا لله ! إنّي أبحث عن ا لله ! ' ولّما كان قد احتشد في الساحة جمعٌ غفير من الذين ما كانوا يؤمنون با لله ، أثار لديهم قهقهةً عظيمة . فإذا بالواحد منهم يقول : ' أويكون قد أضاعه ؟ ' وإذا بالآخر يُردف : ' هل تاه كالطفل ؟ أو هل يختبئ في مكان ما ؟ هل يخاف منّا ؟ هل ركب البحر ؟ هل هاجر ؟ ' وهكذا كانوا يصرخون ويقهقهون في الوقت عينه . وأمّا الإنسان الغريب الأطوار فإنّه اندفع إلى وسطهم وأجال فيهم نظرَه

---

[١٧] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ١٣٢ .

الثاقب صارخًا : ' أين الله ؟ سوف أقول لكم ! لقد قتلناه ، أنتم وأنا ! فنحن كلُّنا قاتلوه (...) مات الله ! مات الله ! ' وما لبث أن قال من ثمّ : ' إنّي أصل قبل الأوان بزمن كبير ، إذ إنّ ميعادي لم يحُن بعد . وما زال هذا الحدثُ العجيبُ سائرًا منتقلاً، وما بلغ بعدُ آذان البشر (...) ' . ويُروَى أيضًا أنّ هذا الإنسان الغريب الأطوار بعينه دخل في كنائس شتّى حيث أنشد صلاةَ النياح لراحة نفس الله " [18] .

وحين يتساءل نيتشه عن هويّة الشخص المسؤول عن هذه الجريمة ، يجيب في بعض الأحيان بأنّ الله مات من شدّة كهولته ، وبأنّ البشر تعبوا من احتمال شيخوخته فتخلّوا عنه في احتضاره فمات موتَه الطبيعيّ . وفي هذا السياق ، ينشئ نيتشه تبريرًا اجتماعيًّا ، إذ يعتبر أنّ موت الله لم ينجم من فَعْلة فرد واحد منعزل ، بل تواطأ عليه جميع البشر ، ممّا يعني أنّ هذه الفعلة هي ' جريمة جماعيّة ' لا يُسأل عنها في أوّل الأمر الملحدون ، بل المسيحيّون أنفسُهم . فالتقليد المسيحيّ هو الذي أنتج الإلحاد إنتاجَه لثمرة من ثماره . هو التقليد المسيحيّ الذي أفضَى إلى قتل الله في وعي البشر ، لأنّه قدّم له إلهًا لا يؤمَن به على الإطلاق [19] . وتتعيّن مسؤوليّة المسيحيّين في موت الله بالاستناد إلى التصوّر اللاهوتيّ الذي أنشأوه في هويّة الله القاضي الرادع ، المغلق على الإنسان في حدود الأحكام المسلكيّة ، المكبّل للحرّيّة الإنسانيّة والضاغط على الإبداع الإنسانيّ . وعوضًا من أن يُبشّر الإنسان بإله الحبّ والسلام ، ألفَى الإنسانُ ذاتَه في قفص الاتّهام يواجه أحكام الله القاسية . فما عتّم أن قلب الأوضاع رأسًا على عقب وأدخل الله نفسَه في قفص الاتّهام .

وإدراكًا لخطورة الحدث ، يعتقد نيتشه أنّ موت الله تحوّلٌ عظيم لا يسع الإنسان أن يحيط بمعانيه دفعةً واحدةً . ونيتشه نفسُه يعجز عن الإلمام بنتائج هذا

---

[18] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ١٢٥ ، ص ١٣٧ .

[19] راجع :
P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Gallimard, 1974, p. 485.

الحدث وبآثاره في وعي الإنسان وحضارته . ولكنّه ، في دعوته التي تؤهّله لأن يفكّ ألغاز الفكر والتاريخ ، شعر بأنّ موت الله سيجرّ على الإنسانيّة فراغًا عظيمًا يستحثّ الإنسانَ على ابتكار صيغة للوجود تتجاوز المرجعيّة المسيحيّة . ويأسف نيتشه لموقف الإهمال واللامبالاة الذي يقفه على حدّ السواء المسيحيّون والملحدون الذين لا يجرؤون على إدراك خطورة هذا الأمر . فالمسيحيّون ما فتئوا يتشبّثون بأهداب ممارساتهم العتيقة ، والملحدون يُغرقون في الاستهزاء والسخرية ولا يعون جسامةَ الفراغ ، إذ إنّ موت الله هو انقضاء عشرين قرنًا من الحضارة الأوروبّية . وبانقضاء هذه الحضارة ، يفقد الإنسانُ ثوابتَه ومستنداته ومراجعه . وبعد أن سقط عالم السماء والمُثل الفائق الطبيعة ، عاد أغلب الناس يسيرون سيرَ التيه في شعاب العدميّة والخواء . ولشدّة وقع الصدمة التي تزعزعت بها أساسات الكيان الإنسانيّ في أوروبّا ، أدرك نيتشه أنّ قلّة قليلة تستطيع أن تحتمل قساوة هذه الصدمة فتنصرف إلى ابتكار نهج جديد من الوجود . ولذلك يعترف بأنّ " المسيحيّة ما زالت ضروريّة لأغلب القوم "[٢٠] .

ويحاول نيتشه أن يستخلص العبَر من موت الله الذي يعاين فيه حدثًا حضاريًّا جليل الشأن . فإذا كان الموت يصيب أيضًا الآلهة ، أفليس ذلك لأنّ الآلهة نُسِج كيانُهم من الكيان الإنسانيّ ؟ فالآلهة ، إنْ ماتوا كما مات إله المسيحيّة ، كانوا يشتركون في وجه من الوجوه في طبيعة الإنسان وفي مصير الإنسان . ولكن بغياب الآلهة يظلّ الإنسانُ وحدَه في الوجود . فينبغي له أن يحلّ محلّ الآلهة الذين كان البشر يلجأون إليهم في بحثهم عن معنًى وجودهم على الأرض . أمّا وقد عاد الإنسان وحيدًا ، فيجب عليه أن يبتدع بذاته لذاته معنَى الحياة التي يحيا فيها ويملك أمرَها ملكًا كاملاً .

---

[٢٠] نيتشه ، العلم البهيج ، فقرة ٣٤٧ ، ص ٢٩٤ .

نشوء الآلهة

يشرح نيتشه أصل الآلهة شرحَ التبرير النفسانيّ والمعاينة الاجتماعيّة ، فيؤكّد أنّ جميع الآلهة نشأت في فكر الإنسان وهيّأ لها المجتمعُ البشريّ أسباب الانتشار والازدهار . فالآلهة لم تهبط من السماء ، بل صعدت من فكر الإنسانيّة البدائيّة غير الناضجة [٢١] . وبدلاً من أن يشرح الإنسانُ في مستهلّ الحضارة الإنسانيّة ظواهر الطبيعة وقواها شرح التعليل السببيّ الطبيعيّ ، عمد إلى تصوّر قدرة سامية نسب إليها أصل هذه الظواهر [٢٢] . وهذا ما ذهب إليه فويرباخ في حديثه عن إسقاط الإنسان لمشاعره وأحاسيسه وذاتيّته كلّها على كيان خارجيّ متعال ينحته من مخيّلته ويربط به كلّ وجوده البشريّ . وعلى هذا النحو يبدو الدين تضليلاً نفسيًّا أو وهمًا به يخلط الإنسانُ بين العلّة والمعلول ، فيرَى في الظاهرة الطبيعيّة تجلّيًا لقدرة سماويّة إلهيّة . واسترضاءً لهذه القدرة ، يتصوّر الإنسانُ جمًّا من خطط الابتهال والاستدعاء والتقادم تُعينه على ممارسة بعض من النفوذ على حرّيّة هذه القدرة السماويّة .

واستنادًا إلى هذا التعليل ، يعلن نيتشه أنّ اصطناع الآلهة عملٌ مَرَضيّ في مخيّلة الإنسان . وهو ضربٌ من الهذيان . فالإنسان المتديّن هو مريضٌ يبتكر لنفسه تعليلاً شخصيًّا للعالم وللكون . ولشدّة ما يستحوذ عليه هذا الافتراضُ الوهميّ ، يعود لا يقوَى على الإيمان بنفسه صانعًا لهذا الافتراض وصائنًا لديمومته . وبفضل شعور الحبور والطمأنينة الذي يجتاحه ، يرى في ما انبثق من فكره اعتلانًا لوحي سماويّ أتاه من لدن الإله الذي اصطنعه هو لنفسه . فيرحّل عن ذاته ما يأتي من ذاته ويشقّ ذاتَه شقّين ، فينشأ الدين من انفصام الكيان الإنسانيّ :

" يولد الدينُ من شكّ في وحدة الشخص . فهو إفسادٌ للشخصيّة . وبمقدار ما كان كلُّ ما هو عظيم وقويّ يدركه الإنسانُ فائقًا لطبيعة

---

[٢١] نيتشه ، **فجر** ، فقرة ٩١ ، ص ٧٥ .

Nietzsche, *Aurore*, Gallimard, Paris, 1970.

[٢٢] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٣٢٣ ، ص ١٥٣ .

الإنسان ، غريبًا عن كيانه ، كان الإنسانُ ينتقص من ذاته فيوزّع في دائرتَين اثنتَين هذَين الوجهَين من ذاته ، وجه التعاسة والضعف ، ووجه القوّة والإدهاش . فيدعو الدائرة الأولى ' الإنسان ' ، والثانية يدعوها ' الله ' (...) . لقد حقّر الدينُ مفهومَ ' الإنسان ' ، فنجم عن ذلك أنّ كلّ خير ، وكلّ عظمة ، وكلّ حقيقة أمرٌ فائق الطبيعة يوهَب بالنعمة " [٢٣] .

ويحلّل نيتشه هذا الانفصام في الكيان الإنسانيّ ، فيلاحظ أنّ الإنسان يرتاح إليه لأنّه يعثر فيه على ضربَين من المنفعة الوجوديّة الشخصيّة . فهو أوّلاً ، إذ يدرك ما ينبثق من ذاتيّته كاعتلان علويّ فائق الطبيعة ، يعصِم معتقدَه الخاصّ من الشكّ والارتياب . فلقلّة إيمان الإنسان بذاته ، بات يعوزه على الدوام سندٌ خارجيّ له صفة الإلزام السماويّ . وهذا ما يتهيّأ للإنسان حين يُسند إلى نتاج ذاتيّته قيمةَ التسامي الإلهيّ . وأمّا المنفعة الأخرى ، فإنّه يعثر عليها حين يقي نفسَه من شدائد الحياة وأحزانها بواسطة الاتّكال على عالم الفرح الأبديّ الذي يرجو به الانعتاق من عالمه الأرضيّ .

وعلاوةً على هذا الأسّ النفسانيّ الذي قد تنحصر مفاعيلُه في مستوَى المسلك الفرديّ ، يكشف نيتشه النقاب عن عنصر اجتماعيّ به يبرّر انتشارَ المسيحيّة هذا الانتشار الكونيّ الرحب . فالدين ، بما هو مسلكٌ جماعيّ ، يعوزه مؤسّسٌ يصوغ للآخرين تصوّرًا دينيًّا متماسكًا يقدّمه للآخرين . غير أنّ هذا المؤسّس لا يأتي بشيء جديد ، بل يجعل الآخرين يدركون ما ينتابهم من أحاسيس مشتركة وما يُلمّ بهم من حاجات مشتركة وما يعتريهم من معاناة مشتركة . وإلى هذا المؤسّس الدينيّ ، وقد حُمِلت دعوتُه على هذا المعنى ، ينسب نيتشه القدرةَ على اعتماد نهج في الحياة تبنّاه الآخرون قبله ، وإليه ينسب أيضًا السعيَ إلى منح هذا النهج معنى التسامي والخلود :

---

[٢٣] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٣٢٤ ، ص ١٥٤ .

" (...) لقد ألفَى يسوعُ من حوله حياة الناس الوضيعين في الولاية الرومانيّة : فتأوّلها وأكسبها معنى ساميًا وقيمةً رفيعة ، وبذلك وهب الجرأةَ على ازدراء كلّ ضرب آخر من الوجود ازدراءَ التعصّب الهادئ ... تلك الثقة السرّيّة والكاملة بالنفس ، وهي الثقة التي لا تني تتضخّم حتّى تصبح ذات يوم مستعدّةً لأن ' تغلب العالم ' (أي لأن تغلب روما وطبقات الامبراطوريّة العليا كلّها (...) . ولكي يستطيع الإنسانُ أن يؤسّس دينًا ، ينبغي له أن يملك عصمةً نفسيّة يمكنها أن تكشف على وجه التأكيد طبقةً من النفوس المتوسّطة التي لم تُقرّ بعد بقرابتها . هو مؤسّس الدين الذي يجمعها . وعلى حسب هذا المعنى ينقلب تأسيسُ الدين على الدوام عيدًا طويلاً من الإقرار بها "[٢٤] .

واستنادًا إلى هذه المقاربة ، يصبح مؤسّسُ الدين إنسانًا يجمع الناس بعضَهم إلى بعضَ ويضمّهم في روح من الثقة والتعصّب . وتتنوّع الأديان بتنوّع الأقوام التي يخاطبها المؤسّس . ويميّز نيتشه الأديان بعضَها من بعض ويصنّفها في مجموعتَين . المجموعة الأولى تضمّ أديان الرفض ، فيما تضمّ المجموعة الثانية أديان القبول . ومن أديان الرفض المسيحيّة التي تُعرض عن كلّ ما ينبض بالحياة في وجود الإنسان ، ومن أديان القبول دين اليونانيّين الذي يؤلّه الحياة في الإنسان ويعظّم فيه الشباب والقوّة والعنفوان . ومهما يكن من أمر الاختلاف بين هذه الأديان ، فإنّ المسرَى الاجتماعيّ لولادة الدين يظلّ في جوهره مسرَى التوعية التي ينهض إليها المؤسّس الدينيّ .

ولادة الإنسان الحرّ

يعتقد نيتشه أنّ الآلهة يولدون ويموتون على غرار بني البشر . وهو يشرح

---

[٢٤] العلم البهيج ، فقرة ٣٥٣ ، ص ٣٠٤ .

ولادتهم شرحَ التعليل النفسانيّ والتبرير الاجتماعيّ ، ويعلّل موتهم بالإرهاق الذي يعتري الإنسان من جرّاء العيش الدائم تحت مراقبة تلك العين الإلهيّة التي تفضح خلوتهم وتترصّد هفواتهم . وبما أنّ الإنسان الذي تتعقّبه عين الله لا يمكنه أن يحيا طويلاً في ارتياح النفس وانتعاش القلب ، فإنّه ينتظر أن يموت الله حتّى يحيا هو حياةً أخرى حرّة ومنعتقة من قيود الممنوعات والمحظورات :

" كان يجب أن يموت : فهو كان يرى بأعين ترى كلَّ شيء ، فينظر في أعماق الإنسان وفي لججه الباطنة ، فيعاين كلَّ ما توارى فيها من خزي وبشاعة ... كان يجب أن يموت هذا الفضوليّ من بين جميع الفضوليّين ، هذا الذي لا يصون بصرَه ولسانَه ، هذا الرحيم . لقد رآني أنا من دون انقطاع ، فأردتُ أن أثأر لنفسي من مثل هذا الشاهد ، أو أن أتوقّف عن الحياة " [٢٥] .

وبإزاء هذا الواقع الضاغط ، لا يسع الإنسان إلاّ أن يختار . فإمّا أن يخضع ويطيع فيفقد كلَّ إرادته الخاصّة ، وإمّا أن يثور ويثبت ذاته ويتصرّف بحرّيّة كاملة . ولذلك جاء موتُ الله يكشف للإنسان الشرط الأساسيّ لاكتساب حرّيّته . وحين تسقط عينُ الله الساهرة ، يحيا الإنسان . وإذا ما بطُلت كلُّ حقيقة ، أصبح كلُّ شيء مباحًا [٢٦] ، لأنّ الإنسان عاد لا يرهب شيئًا ، وأصبح يستطيع أن يطلق رغائبَه كلّها من سجن المكبوتات . فإنكار الله فسخٌ لكلّ عقود الماضي وإبحارٌ حرٌّ في رحاب الوجود . سقوطُ الله فتحٌ لعهد جديد يتجاوز فيه الإنسانُ حدود الثنائيّة الميتافيزيقيّة والصراع الأخلاقيّ بين الخير والشرّ . موتُ الله استهلالٌ لزمن مقبل على البشريّة ، يجب على الإنسان أن يبتكره ابتكارًا لئلاّ يفنى من شدّة الفراغ الذي أحدثته جريمةُ الإفناء هذه :

" ما إنْ يعود الإنسان لا يؤمن بالله ولا بمصير الإنسان في العالم الآخر ،

---

[٢٥] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٢٤١ .

[٢٦] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٢٤٧ .

يغدو الإنسان بعينه مسؤولاً عن كلّ ما يحيا ، وعن كلّ ما حُكم عليه ، وقد وُلِد في الآلام ، أن يتألّم من الحياة (...) . منذ أن اختفى الله ، أمست العزلة لا تُطاق . فيجب على الإنسان الأعلى أن يبدأ بالعمل (...) حين يعود الإنسان لا يعثر على العظمة في الله ، يعود لا يعثر عليها في أيّ مكان آخر . فيجب إمّا إنكارُها وإمّا خلقُها " (...) [27].

وهكذا نيتشه يرفض أن يظلّ في الأطلال يرتع في اللامبالاة والإهمال . لقد اختار أن يعيد ابتداع القيَم والمُثل لأنّه يؤمن بأنّ الإنسان ينبغي له أن يعوّض خسارة الله بإحرازه الغلبة الدائمة على ذاته :

" ماتت جميع الآلهة ، فنريد أن يحيا الإنسانُ المتفوّق ! ولتكن هذه ذات يوم ، في ملء انتصاف النهار ، مشيئتنا العليا " [28] .

ابتكارٌ جديد للإنسان

بعد موت الله ، ينبغي للإنسان ، بحسب تصوّر نيتشه ، أن ينهج لذاته سبيلاً جديدًا من الخلق والإبداع . وهذا السبيل يخالف المثال التزهّديّ الذي كانت المسيحيّة تنادي به ، لأنّه سبيل يقود إلى ما وراء الخير والشرّ ، أي إلى ما يتجاوزهما تجاوزًا مطلقًا . بعد موت الله ، يُلفي الإنسانُ ذاتَه وحيدًا أمام الوجود ، مضطرًّا إلى إنشاء تصوّر جديد للإنسان وللكون وللتاريخ لا يستمدّه من مختزنات الماضي ، بل يغترفه من معين عبقريّته الخلاّقة . ففيما كانت المسيحيّة ترسم السبيلَ وتدعو الإنسانَ إلى انتهاجه ، يحثّ نيتشه الإنسانَ على رسم السبيل الذي يتصوّره في ذاته من غير استناد إلى مرجعيّات العلاء . ولذلك يعتبر نيتشه أنّ الإنسان ، بعد موت الله ، سيصير إلى ما يعزم هو على صنعه . وكلّ إنسان ينبغي له أن يبتكر نهجَه الخاص وهو يسير سيرَه الشخصيّ في الحياة : " لستُ بباحث . وما أريده ، هو

---

[27] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، فقرة ٤٢٠-٤٢٢ ، ص ١٣٣ .

[28] نيتشه ، **هكذا تكلّم زرادشت** ، ص ٨٧ .

أن أخلق لذاتي شمسًا شخصيًّة "[٢٩] .

بيد أنّ أغلب الناس لم يبلغوا بعد مقام الإبداع . وهم يُعرضون عن قدرتهم في الخلق والإبداع ، ويحتاجون على الدوام إلى علماء يلقّنونهم غاية الحياة . فطبيعتهم باتت فاسدة عاجزة ، فيما إنسان نيتشه هو إنسان المغامرة الذي يرفض كلّ أصناف الغايات المستوردة والأهداف المصنوعة في خارج نطاق الذاتيّة الإنسانيّة المبدعة .

الإنسان المتفوّق وإرادة القدرة

ولكي يستطيع الإنسانُ أن يبتكر نهجَه الخاصّ يزوّده نيتشه بتصوّرَين للإنسان في ما ينعقد عليه كيانه من توق إلى التحرّر والإبداع . التصوّر الأوّل يصوغه نيتشه في عبارة الإنسان المتفوّق surhomme ، والتصوّر الثاني ينحت له عبارة إرادة القدرة volonté de puissance ولقد أساء الكثير من الشرّاح إدراك هذَين التصوّرَين ، فرأوا فيهما ما لم يشأ نيتشه البتّة أن ينسبه إليهما من معاني الصنميّة وتمجيد الذات في مفهوم الإنسان المتفوّق ، ومعاني الاستبداد وقهر الآخرين وتحطيمهم في مفهوم إرادة القدرة .

في تصوّر الإنسان المتفوّق يصوغ نيتشه مفهومًا جديدًا للإنسان يدلّ به على الغاية السامية التي تنتصب أمام الإنسان ، وهي الغاية التي لا توضع للإنسان من خارج ذاتيّته ولا يعثر عليها جاهزةً مكتملةً في ثنايا طبيعته الإنسانيّة . ويناهض نيتشه كلّ التفاسير التي استغلّت هذا المفهوم الجديد للإنسان فجعلت منه رمزًا لاستعلاء الإنسان على الآخرين ، على غرار ما صنعت النازيّة الألمانيّة التي قاومها نيتشه قبل الأوان حين رفض أن " يشارك في هذا الفجور وهذا النفاق اللذين تنطوي عليهما الصنميّة الذاتيّة العرقيّة التي تتباهَى اليوم في ألمانيا تدليلاً مميّزًا على

---

[٢٩] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ٣٢٠ ، ص ٢٥٩ .

الفضائل الألمانيّة " [٣٠] .

وبخلاف هذا التصوّر المنحرف ، يدلّ الإنسان المتفوّق في نظر نيتشه على مثال الإنسان الجديد ، " مثال الكمال الأعلى ، الذي يخالف أصحاب الحداثة والصالحين والمسيحيّين والعدميّين " [٣١] . وليس في هذا الإنسان المتفوّق من تقريظ مفرط للفرديّة ولا من تضخيم مسرف للأنا أو للعرق أو للطبقة الاجتماعيّة . فحين يؤكّد نيتشه أنّ الإنسان المتفوّق ينبغي له أن يريد نفسَه ، يعني بذلك أنّ الإنسان ينبغي له أن يصون مركزَ ثقله وقطبَ كيانه في ذاته عينها . ولكنّه في صميم هذه الحركة الذاتيّة عينها ، ينبغي له أيضًا أن يريد كلَّ الواقع وكلَّ الآخرين إرادةَ الاحترام المطلق لاختلافهم . ومعنَى هذا القول أنّ الإنسان المتفوّق لا يمكنه أن يعانق الآخرين إلاّ إذا عانق نفسَه عناق القبول والرضى . والإبداعيّة التي ينطوي عليها فعلُ الإنسان المتفوّق ترمي فوق كلّ شيء إلى ابتكار وصال جديد بالآخرين يعين الآخرين على تثبيت ذاتيّتهم واقتبال غيريّتهم . ولا شكّ أنّ القرائن الاجتماعيّة التي يستلهمها نيتشه في تصوّره للإنسان المتفوّق ، وهي قرائن الصداقة والأمومة والزواج والولادة الفرديّة والجماعيّة ، هي قرائن تدلّ بوضوح على أنّ هذا الإنسان المتفوّق هو الطفل الذي بلغ ملء كيانه وكامل انتعاشه بمصاحبة الآخرين ، لا برذلهم واعتزالهم [٣٢] .

وفيما يدلّ الإنسانُ المتفوّق على ما ينبغي للإنسان أن يسعَى إليه ، تمثّل إرادةُ القدرة الوسيلة الفضلَى لتحقيق هذا المسعَى . فإرادة القدرة يحملها نيتشه على معنَى تطلّب الإنسان المتفوّق . فالإنسان ، في إرادة القدرة ، يريد الإنسانَ المتفوّق من غير استناد إلى الله ومن دون اعتماد إلاّ على هذه الإرادة عينها . وبعبارة أخرَى ، لا تستطيع هذه الإرادة أن تتكئ على أنظومة أخلاقيّة ، ولا على هداية قائد يفرض

---

[٣٠] نيتشه ، **العلم البهيج** ، فقرة ٣٧٧ ، ص ٣٥٢ .

[٣١] نيتشه ، **هذا هو الإنسان** ، فقرة ١ .

[٣٢] راجع :

G. Morel, *Nietzsche*, III, Aubier-Montaigne, 1970-1971, p. 274.

عليها معاني الحياة والوجود . هي محض نزوع ذاتيّ نحو الذات . وهذه الإرادة عينها تنوب مناب الأخلاق ، لأنّها تُملي على الإنسان الاجتهاد في سبيل البلوغ إلى الغاية ، غاية الإنسان المتفوّق .

ويصرّ نيتشه على إقصاء كلّ ضروب المغالاة والتطرّف في ممارسة هذه الإرادة . ويكرّر مرارًا رفضَه لأشكال السيطرة الإنسانيّة التي يرَى فيها ضربًا من ردّ الفعل المَرَضيّ . فالعنف يدعوه نيتشه شيطان القدرة ، أو هو الترمّت في رغبة الاقتدار . وأمّا إرادة القدرة ، فهي صفة جميلة في الإرادة تُعرِب عن " العمق الوجوديّ اللصيق بفعل تجاوز الذات " [٣٣]. فليس إذن في إرادة القدرة سعيٌ إلى الاقتدار ، بل الارتقاء بما يريده الإنسان إلى مستوَى القدرة السامية ، وهي القدرة التي لا يبلغ إليها الإنسان إنْ هو ظلّ في طور التوحّش والهمجيّة والبربريّة . فالتحلّي بصفات الثقافة الإنسانيّة هو التعبير الأسنَى عن تجلّي إرادة القدرة في مسلك الإنسان ، إذ إنّ هذه الإرادة ليست على الإطلاق تفجّرًا للرغائب والميول والنزعات ، بل هي إمساكٌ بمسرَى الكيان الإنسانيّ الداخليّ واهتداءٌ بمثال الإنسان المتفوّق .

الأسياد والعبيد

من أعماق هذه التصوّرات الناقدة يخلص نيتشه إلى القول بأنّ الإنسان المسيحيّ تكبّله إرادةُ الحقيقة وتقيّده مسألةُ الخلاص ، فيما الإنسان المتفوّق هو مشروع تجاوز وتسام وتعال . فإرادة القدرة قبولٌ دائم للتجدّد والتوثّب والتوقّل . والفرق الناشب بين إنسان المسيحيّة وإنسان التفوّق يتجلّى في مستوَى الاختلاف على نوعيّة الوجود والحياة . وبالنظر إلى هذا الاختلاف يعتبر نيتشه أنّ المسيحيّة استمدّت نشأتها من موطن النفس المؤمنة . وللتدليل على هذه النشأة ، يعمد نيتشه إلى التبصّر في مسلك الإنسان ، فيعاين طائفتَين من الناس ، الأسياد والعبيد .

---

[٣٣] أنظر :

J. Granier. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Seuil. Paris. 1966. p. 410.

وليس في هذا التمييز ما يشير إلى شيء من الطبقيّة الاجتماعيّة ، بل أساسُ التمييز بين الطائفتَين اختلافٌ في الموقف الوجوديّ الشامل من الحياة .

فمعدن الأسياد معدنٌ نبيل ، يحظون بدرجة التفوّق على الآخرين ، وهي الدرجة التي لا تأتيهم من فرط اقتدارهم الجسديّ ، بل من قوّتهم النفسيّة . فهم المبدعون الحقيقيّون الذين يغترفون من قاع كيانهم القدرة على الوجود وعلى ابتكار القيَم التي تعزّز فيهم سعيَهم إلى الإنسان المتفوّق . وليس في قبولهم للحياة وابتهاجهم بمكانزها أيّ نزوع إلى الإكرام والخضوع ، بل جلّ الأمر أنّهم ، على غرار الطفل ، يستقبلون الحياة في ذواتهم استقبالَهم لفيض من القدرة والجود في كيانهم .

وأمّا العبيد ، فهم من ساقطي الحسَب وخسيسي النَبعة ووضيعي المنجِت ، إذ إنّهم يعجزون عن إثبات ذواتهم والتصرّف تصرّفًا ذاتيًّا حرًّا . و لم يُترَك لهم سوى الردّ على فعل الأسياد . فليسوا هم إذن أصحاب الفعل ، بل أسرَى الردّ على فعل الأسياد . وينعتهم نيتشه بأصحاب الثأر والغلّ والضغينة ، ديدنُهم أن يجرّدوا الآخرين من غناهم عوضًا من أن يثبتوا ذواتهم إثبات الأصالة في الكيان والفعل والمسلك . يحنّون حنينًا عظيمًا إلى القدرة ، ولكنّهم لا يفوزون بها إلاّ وقد شوّهها اعتمادُهم على انتفاء القيمة من ذواتهم واستخراج قيمة كيانهم من انعدام القيمة في ذواتهم . ولا عجب ، من ثمّ ، أن يعمدوا إلى تهديد الأسياد في وجودهم وحياتهم وأملاكهم . فيأخذون يطالبون بضروب من المساواة المنحرفة لا تناسب غنَى الكائنات البشريّة ، وقد حرّضهم على ذلك روحُ الثأر من الأسياد الذي يفوقونهم رفعةً وإبداعًا .

ولذلك يعتبر نيتشه أنّ المسيحيّة هي مثال الاشتراكيّة التي تفرض على الجميع القيَم عينَها وتحطّ من قدْر الأسياد [٣٤] . ويذهب أيضًا إلى أنّ الدين والأخلاق ينشأان من طبيعة العبوديّة التي ينفطر عليها بعضُ أبناء البشر ، وهي عبوديّة

---

[٣٤] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٤٣٥ ، ص ١٩٦ .

الكائنات التي ينحصر مسلكُها في الردّ على أفعال الأسياد :

" ينبغي التمييز في المسيحيّة بين ثلاثة عناصر : المقهورون من كلّ صنف ، ووضيعو الشأن من كلّ نوع ، والمستاؤون والمرضى من كلّ ضرب . مع المقهورين تقاوم المسيحيّةُ الأرستقراطيّين السياسيّين ومثُلَهم ، ومع وضيعي الشأن تقاوم كلّ الاستثناءات وكلّ الامتيازات (مقاومة فكريّة أو مقاومة مادّيّة) ، ومع المستائين والمرضَى تقاوم غريزةَ الطبع في الأشدّاء والسعداء " [٣٥] .

وإذا كان الأمرُ على هذا النحو ، فإنّ الإنسان يعوزه أن يستدلّ على المقياس الذي به يقيس قيمة الأفعال التي يصنعها الأفراد . ويعتقد نيتشه أنّ هذا المقياس مرتبط ارتباطًا وثيقًا بهويّة الإنسان الذي يُقدِم على الفعل المذكور . وليس لهذه القيمة أيّة صلة بلوح القيَم التي تُفرَض على الإنسان من الخارج . ومن طبيعة هذا الارتباط أنّ الفعل الإنسانيّ قيمتُه مستمدّةٌ من نوعيّة الإرادة التي تتوسّل بهذا الفعل لتكشف فيه عن هويّتها وطبيعتها . ومختصر القول أنّ قيمة الفعل الإنسانيّ تُستخرج بحسب نيتشه من قيمة الإرادة التي تُفصح عن هويّتها في هذا الفعل . فإذا كانت الإرادة إرادةَ العبد ، كان الفعل ناقصًا قبيحًا مذمومًا . وأمّا إذا كانت الإرادة إرادةَ السيّد ، كان الفعل كاملاً بهيًّا ممدوحًا . فإرادة المثال التزهّدي تنشئ مثُلَ النفاق والكذب ، وإرادة الإنسان المتفوّق تنشئ قيَم النبل والرفعة [٣٦] .

وعلى قدر ما يتيسّر اكتشاف المقياس الذي به تُقاس أعمالُ الإنسان المسيحيّ ، وهو المقياس الذي يستخرجه أصحابُ المثال التزهّديّ من نصوص الكتاب ولوح الشريعة السماويّة ، يتعسّر الاستدلال على المرجعيّة المعياريّة في استحسان أو استقباح الأعمال التي يصنعها الإنسان الجديد التائق إلى مثال الإنسان المتفوّق .

---

[٣٥] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٤٣٤ ، ص ١٩٦ .

[٣٦] راجع :

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1962.

ويبدو أنّ نيتشه يميل إلى ربط هذه المرجعيّة بمضامين القيمة الجماليّـة ، معتبرًا أنّ إرادة القدرة هي إرادة الفنّ والإبداع الفنّيّ ، لا تستقيم أفعالُها استقامةَ الأمانة الأخلاقيّة ، بل استقامةَ الجمال في إنجاز الفعل :

" ما إنْ ننكر الحقيقة المطلقة (...) حتّى يجب علينا أن نعتصم بالأحكام الجماليّة (...) وفي هذا ردٌّ للأخلاق إلى الجماليّات ! " [٣٧] .

وحين يقوم المقياسُ الجماليّ مقامَ المقياس الأخلاقيّ ، يتحدّث نيتشه عن فكرته في العود الأبديّ éternel retour ، وهي الفكرة التي تعبّر أفضل تعبير عن طبيعة هذا المقياس . فالطفل طفلُ الإبداع لأنّه يجد في ذاته مصدرَ فعله واكتمالَه . وبه يُناط أمرُ التبصّر في قيمة هذا الفعل ، تهديه قاعدةٌ ذهبيّة استوحَى نيتشه صيغتَها من القاعدة المسلكيّة التي أنشأها كانط : " مهما أردتَ من أمر ، فأرد هذا الأمر بحيث إنّك تريد منه عودَه الأبديّ " [٣٨] . وليس لناموس العود الأبديّ دلالة التكرار المملّ . فالتاريخ سائرٌ حتمًا إلى الأمام ولا يعود البتّةَ إلى الوراء . فالعود الأبديّ له دلالة رمزيّة روحيّة مؤدّاها أنّ الواقع الإنسانيّ لا يتصلّب تصلّبَ الجمود واليبس ، وأنّ الإرادة ليست رهينةَ أفعالها ، بل تظلّ ، بالرغم من فعلها المنجَز ، تنطوي على وفرة لا تُحصَى من الاحتمالات الدفينة والإمكانات المستترة التي ترتسم بها آفاق المستقبل . ومهما التصق بالحاضر من واقع الفعل الإنسانيّ ، فإنّ العود الأبديّ يُخصب الإرادةَ فيجعلها قادرةً على استعادة الأمور الحاصلة وتجاوزها ابتكار المعنَى الجديد .

---

[٣٧] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الثاني ، فقرة ٤٣٧ ، ص ١٣٦ .

[٣٨] أنظر النصّ الذي نُشِر لنيتشه في :

Nietzsche. " Cahiers de Royaumont ". Philosophie. n° VI. Éd. de Minuit. 1967. p. 280.

وأمّا عبارة القاعدة الكانطيّة ، فأتت على الوجه التالي : " إعملْ دومًا بحيث يصلح دومًا شعارُ إرادتك في الوقت عينه كمبدإ لتشريع عام " . أو " إعمل بحيث إنّك تعامل دومًا الإنسانيّة في شخصك كما في شخص أيّ إنسان آخر في الوقت عينه كغاية ، لا كمجرّد أداة البتّة " .

وعلى هذا النحو يحثّ العودُ الأبديّ الإرادةَ الإنسانيّة على تجديد فعلها وتجاوز أدائها وإبداع مستقبلها . فالعود الأبديّ هو الناموس الوحيد الذي تستلهمه إرادةُ القدرة في الإنسان التائق إلى الرفعة والسموّ والتفوّق . وهو لذلك ناموس الكمال في مسرَى الوجود الإنسانيّ .

خاتمة

يتحدّى نيتشه المسيحيّة تحدّي الرصانة والجدّ والتطلّب الصارم . ولقد أدرك المسيحيّة في إلحاحها المفرِط على مثال التزهّد والإعراض عن بهجة الحياة . وهو المثال الذي استولى على فكرها وروحها لشدّة استحواذ مسألة الشرّ والخطيئة على لاهوتها . وفيما يعيد فرويد المسيحيّة إلى هذيان النفس المصابة بالتأزّم الباطنيّ ، ويرجعها ماركس إلى منافع التفاوت الطبقيّ الاقتصاديّ الاجتماعيّ ، يردّها نيتشه إلى طبيعة التصوّر الذاتيّ لقيمة النفس البشريّة ، وهو التصوّر الذي يزدري كلّ ما يبتكره الإنسانُ في صلب ذاتيّته من قيَم الرفعة والتسامي والتفوّق . وهكذا تضحي المسيحيّة ثمرةَ النفس الإنسانيّة التي تستقبح ذاتها وتستذلّ كيانَها وتستحقر مقامَها. وبسببٍ من إصابة النقد لمكمن الانعطاب في هذا التصوّر اللاهوتيّ اللصيق بالمسيحيّة ، فإنّ فكر نيتشه يظلّ يستنهض المسيحيّين في اليوم الحاضر أيضًا ويستحثّهم على تطهير فكرهم الدينيّ من عوارض الخنوع المرضيّ وتنقيته من شوائب التطرّف المسلكيّ .

وقد يستسهل البعضُ معاينة الإقبال الجماعيّ على العبادة للردّ على النقد الصائب الذي وجّهه نيتشه إلى المسيحيّة . فهاهوذا نيتشه بعينه يتعجّب من مواظبة المسيحيّين على الصلاة : " في صبيحة من صبائح الأحد ، حين نسمع رنينَ الأجراس العتيقة ، نسأل أنفسَنا : أوَمِن الممكن هذا ! كلٌّ هذا من أجل

يهوديّ صُلِب منذ ألفَي سنة "[٣٩] ... وممّا لا شكّ فيه أنّ وضوح النقد لا يوازي غموض العمارة الفكريّة الجديدة التي رفعها نيتشه حين تحدّث عن إرادة القدرة والإنسان المتفوّق والعود الأبديّ . فهذه كلّها مقاربات جريئة بها يتصوّر نيتشه ولادة الإنسان الجديد المنعتق من ذهنيّة التحقير الذاتيّ والخضوع والإكرام . ولقد بلغت الصراحةُ في أقوال نيتشه حدَّ الإسهام في تنقية المسيحيّة عينها ، إذ قال قولتَه الشهيرة : " قد يقوم جوهر المسيحيّة في الإعراض الكامل عن العقائد والطقوس والكهنة والكنيسة "[٤٠] . فهل يعني هذا القول أنّ المسيحيّة يمكنها إعادة بناء هيكلها الخارجيّ بناءً يصون منها روحَ الحرّيّة والتجدّد والإبداع الذي زرعه يسوع المسيح في أفئدة الشهود ؟

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها مارسيل نوش في مصادر الإلحاد المعاصر :

Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Foi Vivante 329, Le Centurion, 1993.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرَى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر نيتشه ، ومنها :

---

[٣٩] نيتشه ، **إنسانيّ مفرطٌ في إنسانيّته** ، فقرة ١١٣ ، ص ٩٩ .
Nietzsche, *Humain trop humain*, Gallimard, Paris, 1968.

[٤٠] نيتشه ، **إرادة القدرة** ، الجزء الأوّل ، فقرة ٤٢١ .

Andé Dartigues, *Le croyant devant la critique contemporaine*, Le Centurion, 1975.
Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, 2 volumes, Desclée, 1970.
Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966.
Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, trad. J. Hersch, Paris, 1949.
Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Gallimard, Paris, 1978.
Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme*, Casterman, 1958.
Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, 1944.
Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 volumes, Gallimard, Paris, 1972.
Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cerle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1991.
Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil, 1972.
Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, 1974.

مدخل إلى الإلحاد في الفكر الماركسيّ

تنطوي عبارة الإلحاد الماركسيّ على طائفة من الأفكار والتحاليل والتصوّرات التي انبثقت من فكر كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) ونشطت في مختلف تيّارات المذهب الماركسيّ حتّى الزمن الحاضر [١] . ويكتسب الإلحاد الماركسيّ مقامًا جليلَ الشأن في تاريخ الفكر الدينيّ لأنّه بنَى مقولاته على افتضاح الأثر الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ الذي أنشأته بعضٌ من التصوّرات الدينيّة التي أفضت إلى استخدام الإيمان والتديّن ذريعةً في صون المنافع التي تحرزها قوَى الإنتاج . وخلافًا لسائر ضروب الإلحاد التي اختبرها الفكرُ الإنسانيّ في العصور الحديثة ، فإنّ الخطورة التي انطوَى عليها الإلحادُ الماركسيّ نجمت عن حصول هذا المذهب الفكريّ على فرصة التواطؤ السياسيّ في السيطرة على شؤون الكثير من البلدان التي انتهجت نهجَ الفلسفة الماركسيّة . واستنادًا إلى هذه المقاربة ، يمكن القول بأنّ الفكر الماركسيّ هو من المذاهب التاريخيّة النادرة التي قُيّض لها أن تسري إلى جسم المدينة الإنسانيّة فتستولي على حقول التشريع والإدارة والتنظيم والتربية .

ومن دون الاستفاضة في سيرة مؤسّس المذهب الماركسيّ ، يمكن القول بأنّ تاريخ الفكر الإنسانيّ عرف في كارل هاينريخ ماركس (ولد في ترير بألمانيا سنة ١٨١٨ وتُوفّي في لندن سنة ١٨٨٣) الرجلَ السياسيّ والفيلسوفَ الناقد والعالمَ الاقتصاديّ . نشأ وترعرع في أسرة ألمانيّة موسِرة ، وكان والده محاميًا لامعًا . ودرس في جامعة بونّ ، ومن ثمّ في جامعة برلين حيث تأثّر تأثّرًا شديدًا بفلسفة

---

[١] يميّز المطّلعون على المذهب الماركسيّ ثلاث حقبات في نشوء الماركسيّة ، ألا وهي حقبة التأسيس الفكريّ التي يتصدّرها ماركس وإنغلس ، وحقبة الممارسة السياسيّة التي يتزعّمها لينين وستالين ، وحقبة التأويل والإنضاج التي ينشط فيها الكثير من المفكّرين الماركسيّين الذين ذهبوا مذاهب شتّى في تصوّرهم لمقام الفكر الماركسيّ .

هيغل وتصاحب هو وفويرباخ . وفي سنة ١٨٤١ أنشأ أطروحتَه الفلسفيّة في فكر إبّيقورُس . وما لبث أن توجّه إلى مزاولة الصحافة المعارضة للحكم الألمانيّ ، ممّا جرّه إلى المنفَى في باريس حيث أسّس مجلّة الحوليّات الفرنسيّة الألمانيّة التي نشر فيها مقالتَين نقديّتَين عن فلسفة القانون الهيغليّة وعن المسألة اليهوديّة . وما عتّمت السلطات الفرنسيّة أن طردته من البلاد ، فأتَى بروكسيل حيث طلبت منه رابطةُ الشيوعيّين أن يكتب هو وفريدريخ إنغِلس (١٨٢٠-١٨٩٥) " بيان الحزب الشيوعيّ " . ومن بعد ترحالات شتّى ، استقرّ في لندن حيث قضَى نحبَه في سنة ١٨٨٣ . ومن أعماله الأساسيّة كتاب " رأس المال " الذي لم يُنجز تأليفَه حتّى النهاية (١٨٦٤-١٨٧٦) . وأمّا مبادئ فلسفته فلقد أوجزها في كتاب " الاقتصاد السياسيّ والفلسفة " (١٨٤٤) .

وممّا لا شكّ فيه أنّ التنشئة الجامعيّة الغنيّة في مكتسباتها والأسفار المتوالية المتنوّعة في اختباراتها قد جعلت ماركس يتأثّر تأثّرًا بيّنًا بثلاثة من التوجّهات الفكريّة الناشطة في ذلك الحين ، ألا وهي توجّه الفلسفة الألمانيّة ، وتوجّه الاشتراكيّة الفرنسيّة ، وتوجّه الاقتصاد السياسيّ البريطانيّ . وأمّا أصل الأصول في فكر ماركس فهو القول بأنّ الإنسان قبل أن يكون كيانَ التفكّر إنّما هو كيانٌ فاعل في التاريخ . ويتألّف مذهب ماركس من تناصر ثلاث نظريّات كبرَى أنشأها بناءً لتصوّره الشامل للإنسان والكون والتاريخ ، ألا وهي نظريّتُه في المعرفة ، ونظريّتُه في فلسفة التاريخ ، ونظريّته في الاقتصاد .

عماد نظريّة المعرفة المادّيّةُ الجدليّة التي استقاها ماركس من جدليّة هيغل فعكسها وبدّل في مضامينها ، فأناب الإنسانَ مناب المطلق ، وأحلّ الوعي الإنسانيّ محلَّ الوعي الإلهيّ ، ممّا أضفَى على الجدليّة الهيغليّة سمةَ الانتماء الحصريّ إلى دائرة التاريخ الإنسانيّ . وجوهر القضيّة في فلسفة التاريخ ارتباط حركة التاريخ وفعله بالقوانين الاقتصاديّة ، أي بالبنية الاقتصاديّة وبما ينشأ في المجتمع من صراع بين الطبقات المستغِلّة والطبقات المستغَلّة . وأمّا فحوى النظريّة الاقتصاديّة ، فهو استيضاح أسباب الظلم الذي يجرّه على المجتمع الاقتصاد الرأسماليّ ، وفي مقدّمة

هذه الأسباب الزيادة غير الشرعيّة في قيمة السلعة أو ما يُدعَى بالقيمة المضافـة . وفي سياق هذه النظريّة الاقتصاديّة يعلن ماركس أنّ المجتمع الرأسماليّ سيُفني ذاتـه بذاته مفسحًا في المجال لقيام دولة العمّال العادلة .

وممّا لا شكّ فيه أنّ النقد الماركسيّ للظـاهرة الدينيّـة ينسـلك في تصـوّر مـاركس وأتباعه للمادّيّة الجدليّة ، عنصر الأساس في حركة التاريخ البشـريّ برمّتـه . وانسـجامًا مع هذه المادّيّة ، يعتقد ماركس أنّ الإنسان ليـس سـوى كـائن مُستلّ مـن تضـاعيف الطبيعة . فلا قيام إذن لجواهر روحيّة منفصلة عن المـادّة الـتي منهـا وبهـا يتـألّف الوجودُ بكلّيّته . ويذهب المذهبُ الماركســيّ إلى القـول بـأنّ الأفكـار والمفـاهيم والتصوّرات تنشأ من صلب الدماغ البشريّ ، وما الدماغ سوى نتاج ينبثق مـن المادّة في أرفع مرتبة لأدائها .

واعتمادًا على هذا التصوّر المـادّيّ للكـون وللوجـود الإنسـانيّ وللتـاريخ ، يعلن المذهب الماركسيّ إلحاده القاطع الصـارم . غـير أنّ الإلحـاد الماركسـيّ لـه وجـوهٌ شتّى ، منها ما يرتبط بالأصول الفلسفيّة للمذهب الماركسيّ ، ومنها مــا يرتبـط بالممارسة التاريخيّة للأنظمـة السياسيّة الماركسيّة ، ومنهـا مـا يرتبـط بـالتواطؤ المنفعيّ المحجوب بين الدين المسيحيّ والأنظمة الرأسماليّة . ومع أنّ هذا البحث لا يتناول مسألة التمييز والفصل بين الماركسيّة القويمة الرأي والماركسيّة المتفرّعة المنشـقّة ، وعلى الرغم من التنوّع العظيم في الظـاهرة الماركسـيّة ، فـإنّ الإلحـاد الماركسـيّ يظلّ من أخطر ضروب الإلحاد التي اختبرها التـاريخ البشـريّ ، ومـن أشـدّها تصميمًـا وكفاحًا ، ومن أفضلها تنظيمًا وإعلامًا وإذاعةً . ويُقال إنّ الماركسيّة تعتبر نفسَها أرقَى صورة من صوَر الإلحاد الحديث [٢] .

***

ولكن قبل ترسّم السمات الأساسيّة في هذا الإلحـاد الماركسـيّ ، ينبغـي الاطّـلاع

---

[٢] في عام ١٩٦٠ أصدرت جامعة موسكو كتابًا تعليميًّا في الإلحاد العلميّ وضعت لـه عنوانًـا يتّفـق والتصوّر الفلسـفيّ لمكانة الإلحاد الماركسـيّ : **الإلحاد الماركسيّ الشكل الأسمَى للإلحاد** .

في اقتضاب على الآراء النقديّة التي ساقها ماركس في دحض التديّن الإنسانيّ . لقد تأثّر ماركس بالنقد الفلسفيّ الذي أخضع فويرباخ الدينَ المسيحيّ له إخضاعَ الردّ الأنتروبولوجيّ بعد أن اعتبر أنّ صورة الله هي الصورة المثلَى الذي ينحتها الإنسان عن هويّته . وفي الزمن الأوّل من النقد الماركسيّ للدين ، يؤكّد ماركس أنّ أساس نقد الدين القول بأنّ الإنسان هو الذي يصنع الدين وبأنّ الدين لا يصنع الإنسان [٣] . ويقول ماركس في هذا السياق :

" إنّ الدين هو وعي الإنسان لذاته ولقيمته كإنسان ، وهو الإنسان الذي إمّا لم يستحوذ بعد على ذاته ، وإمّا عاد فخسر ذاته مرّة أخرى . ولكنّ الإنسان ليس كائنًا مجرّدًا قائمًا في خارج العالم . الإنسان هو عالم الإنسان ، هو الدولة ، هو المجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين ، ينتجانه وعيًا للعالم مقلوبًا لأنّهما عالم مقلوب " [٤] .

لا يتحدّث ماركس في هذا النصّ عن الله ، بل ينتقد الدين فيردّه إلى وعي خاطئ لذات الإنسان ينجم عن وعي الإنسان الخاطئ للعالم . فالله يصبح إذن تشويهًا لصورة الإنسان عن ذاته ، وهي الصورة التي يستخرجها الإنسانُ من تكوّن خاطئ لبنية العالم في صميم التاريخ . وعلى الرغم من أثر فويرباخ البيّن في هذا النصّ ، فإنّ ماركس يوضح أنّ فويرباخ أعرض عن معاينة أثر العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة التي تقيّد الإنسان وتتحكّم فيه وتطبعه وتوجّهه في عمليّة إنجازه التاريخيّ . واعتمادًا على معاينة هذا الأثر ، ينتقد ماركس الجوهر الإنسانيّ الذي ينحته فويرباخ من دون الرجوع إلى مسرَى التاريخ الفعليّ لنضال الإنسان .

وفحوَى هذا الانتقاد أنّ فويرباخ ، من بعد أن يردّ الجوهر الدينيّ إلى الجوهر

---

[٣] أنظر :

K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971, p. 51.

[٤] أنظر : K. Marx, *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, pp. 51-53.

الإنسانيّ ، يجرّد الجوهر الإنسانيّ من كلّ ارتباط اجتماعيّ فيُرجعه حصرًا إلى ذاتيّة الإنسان الفرد ، في حين أنّ الجوهر الإنسانيّ هو بحسب التصوّر الماركسيّ مجموعة العلاقات الاجتماعيّة . ومن ثمّ ، فإنّ فويرباخ ، إذ يُعرض عن انتقاد هذا الجوهر الإنسانيّ الفعليّ ، يُضطرّ إلى تجاهل مسرَى التاريخ البشريّ الواقعيّ وإلى معالجة الشعور الدينيّ كحقيقة قائمة في ذاتها يحملها في خارج التاريخ إنسانٌ فرد مجرّد الكيان منعزل الوجود . فإذا بالجوهر الإنسانيّ يُضحي نوعًا عامًّا وكلّيّةً باطنة لا حياة فيها تربط ربطَ التآلف الطبيعيّ شتيتَ الأفراد المنعزلين في واقعهم الفعليّ المحسوس . وهكذا يعجز فويرباخ عن تحليل حقيقة الشعور الدينيّ الذي يرَى فيه ماركس نتاجًا اجتماعيًّا يجعل الإنسان الفرد المجرَّد الكيان شكلاً من أشكال الاجتماع الإنسانيّ التي يختبرها التاريخ في حقبة من الحقبات [٥] .

ولا غرابة ، من ثمّ ، أن يعلن ماركس أنّ استبدال التصوّر اللاهوتيّ بالتصوّر الأنتروبولوجيّ ، أي استبدال الله بالإنسان عاد لا يكفي لتحرير الإنسان تحريرًا فعليًّا . وتجنيبًا للفكر الناقد من الإعراض البريء أو المتعمّد عن فضح هذه العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وتعريتها وإعتاقها من انحرافها السافر ، يستكمل ماركس نقد فويرباخ للسماء بنقد إضافيّ للأرض ، فيعلن أنّ " نقد السماء يتحوّل هكذا إلى نقد الأرض ، ونقد الدين إلى نقد القانون ، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسية " [٦] . ولذلك يُخضع ماركس الدينَ لنقد حاسم شديد التطلّب ، إذ إنّه يعتبر الدين " نظريّة هذا العالم العامّة ... وعقوبتَه الأخلاقيّة ، وتتمّتَه الاحتفاليّة، والأصل العامّ في تعزيته وتبريره " [٧] . غير أنّ ماركس يُشير في هذا السياق إلى ضرب من التناقض في معاينة طبيعة الدين ، لأنّ

" البؤس الدينيّ هو من وجهٍ التعبير عن البؤس الفعليّ ، وهو من وجهٍ

---

[٥] أنظر النقد الذي وجّهه ماركس وإنغلس إلى فلسفة فويرباخ الإلحاديّة :
K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1968, thèses 6 et 7.

[٦] أنظر K. Marx, *Contribution à la critique*..., *op. cit.*, p. 55 .

[٧] أنظر : K. Marx, *Contribution à la critique*..., *op. cit.*, p. 53 .

آخر احتجاج الرفض لهذا البؤس الفعليّ . الدين هو أنين الخليقة المكروبة ، نفسُ عالم لا فؤاد له ، وهو كذلك روح الأوضاع غير الروحيّة . الدين أفيون للشعب " [٨] .

ومن هذا كلّه يستنتج ماركس أنّ الدين ينشأ من اضطراب العلاقات الاجتماعيّة التي تسيّر وجود الإنسان ، وأنّه يمثّل حالةً من وعي الإنسان لواقع في العالم قُلِب رأسُه على عقبه . وبسببٍ من هذا النشوء المضطرب ، لا يستطيع الدينُ ، على ما يعبّر عنه من صراخ الألم الإنسانيّ ، لا يستطيع أن يحرّر الإنسانَ من عبوديّة الظلم والاستغلال ، بل يخدّر فيه الطاقة على مواجهة قوَى التاريخ البشريّ الفعليّة .

***

وفحوَى القول أنّ الإلحاد الماركسيّ بنَى قضاياه الفلسفيّة على أساس النقد الاجتماعيّ الاقتصاديّ الصريح الذي وجّهه ماركس إلى الدين حين أثبت في نظريّاته الثلاث أنّ الدين هو التعبير غير المباشر عن استغلال بؤس الإنسان الاقتصاديّ. وضمًّا لجميع المقاربات النقديّة الماركسيّة ، يمكن القول بأنّ المذهب الماركسيّ يحدّد الإلحاد تحديدَ إلغاء المرجعيّة الإلهيّة . فالإلحاد هو إنكار الإله ، وهو تصورٌ للعالم يُنكر الدين ويُنكر الإيمان بقوى فائقة الطبيعة ، فيُنكر أن يكون ثمّة إله أو آلهة ، ويُنكر الإيمانَ بما يتجاوز حدودَ اللحد ، ويُعلّل جميع الظواهر التي تجري في الطبيعة أو في المجتمع تعليلَ اللجوء الحصريّ إلى القوانين الطبيعيّة وأحكامها ، ويناهض التصوّرات الدينيّة على اختلاف منابتها ومناحيها .

وممّا تجدر إضافتُه في هذا السياق أنّ المذهب الماركسيّ ، على تنوّع اتّجاهاته ، يعتبر أنّ الإلحاد يرتبط ارتباطًا عضويًّا وثيقًا بالتصوّر العلميّ المادّيّ للكون وللإنسان وللتاريخ . وهو إلحادٌ قد بُني على أساس متين من الثقة الكاملة بالقدرة الكلّيّة التي يملكها العقل البشريّ وبما يتهيّأ للإنسان في معرفة العالم العلميّة من إمكانات

[٨] أنظر : K. Marx, *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 53 .

لا حدّ لها . وينطوي الإلحادُ العلميّ على ما يتخطّى مجرّد الإنكار الخطابيّ الذي يكتفي بنفي وجود الله ، إذ يشتمل في مقاصده الأساسيّة على نقدٍ علميّ صارم للتصوّرات الدينيّة ، وعلى إبطال فكريّ لها يفضح فيها غربتَها عن حقيقة الواقع الإنسانيّ . وإبرازًا لحقول النشاط الفكريّ في الإلحاد الماركسيّ العلميّ ، يمكن القول بأنّ مثل هذا الإلحاد يرمي إلى دحض الإيديولوجيا الدينيّة ، وإلى إبطال التصوّرات الدينيّة بتعليل أصلها وتبرير استمرارها وكشف النقاب عن معايبها ، ويرمي أيضًا إلى إلغاء الوظيفة الاجتماعيّة التي تنحجب وراء الدين .

وبفضل هذا الشمول في النقد التاريخيّ المحكَم ، يعتبر أنصار الماركسيّة أنّ الإلحاد الماركسيّ أتى يكلّل جميعَ ضروب الإلحاد التي سبقته والتي كانت في معظمها مقترنةً بتصوّر ماورائيّ للكون وللإنسان . وعلى الرغم من النجاح النسبيّ الذي أحرزه الإلحاد السابق ، فإنّه ، على ما يذهب إليه أصحاب المذهب الماركسيّ ، ظلّ إلحادًا بورجوازيًّا تقيّده من جهة تصوّراتٌ مادّيّة آليّة محضة لا تنفذ إلى عمق التاريخ المتحرّك ، وتكبّله من جهة أخرَى مصالح الانتماء الطبقيّ الذي يُعرِض عن واقع الظلم الذي تعانيه جماهير العمّال الكادحة . ويفضح الماركسيّون ضلالَ الإلحاد البورجوازيّ فيعاينون نشوءه في التصوّر المثاليّ الخاطئ لطبيعة المجتمع ، إذ يعتبر الملحدون غير الماركسيّين أنّ الوعي الإنسانيّ هو الذي يحدّد حالَ الكيان الاجتماعيّ للإنسان ، في حين أنّ الإلحاد الماركسيّ يؤكّد أنّ حال الكيان الاجتماعيّ للإنسان هو الذي يحدّد الوعيَ الإنسانيّ .

وفي هذا الإلحاد البورجوازيّ الذي سبق الإلحاد الماركسيّ كان يسري الاعتقادُ بأنّ أصل التديّن الإنسانيّ ناشئ من تصوّر مثاليّ لواقع الجهل الذي يكتنف الجماهير الشعبيّة ومن الخداع العظيم الذي كانت تزاوله طبقات رجال الدين . وبسببٍ من هذه التصوّر المثاليّ كان هؤلاء الملحدون البورجوزايّون يجهلون جذور الدين وأصوله التاريخيّة وكانوا لشدّة ثقتهم بطرق مناهضة الدين المثاليّة يعتقدون بأنّ مجرّد التنوير الثقافيّ يضمن للشعب الانعتاق من أباطيل الدين وأوهامه . وخلافًا لهذا التصوّر ، يعتقد الماركسيّون أنّ المادّيّة التاريخيّة الجدليّة لا يمكنها أن

تكتفي بمناهضة الدين مناهضةَ التعليم النظريّ والتوعية الفكريّة والتنوير المجرّد ، بل ينبغي لها أن تربط هذه المناهضة بممارسة الطبقة الشعبيّة التغييريّة حتّى يتهيّأ لها أن تقضي على الدين وتستأصله من جذوره الاجتماعيّة .

***

وتظلّ مسألةُ المسائل في الإلحاد الماركسيّ القول بأنّ تاريخ الدين ، وهو شكلٌ من أشكال الوعي الاجتماعيّ ، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الإنتاج الماديّ وبتاريخ العلاقات الاجتماعيّة التي يُنشئها الأفراد والجماعات . و لم يكن الأمر كذلك إلاّ لأنّ الدين ، بحسب الإلحاد الماركسيّ ، هو الصورة المشوّهة لما ينعكس في مرآة الإنسان الداخليّة من آثار للقوَى الطبيعيّة والاجتماعيّة التي يخضع لها البشر. فالدين يصبح على هذا النحو إيمانَ الإنسان بوجود قوى تفوق الطبيعة ، من آلهة وأرواح ونفوس وأمور مماثلة ، تَضطرّ الإنسانَ إلى الخضوع لها والائتمار بأوامرها . ويعتبر الإلحادُ الماركسيّ أنّ هذا الإيمان يناقض مناقضةً فاضحة المنطق العلميّ في تدبير الكون ويدلّ تدليلاً بيّنًا على ضعف الإنسان وعجزه وجهله .

وفي سياق التنقيب التاريخيّ عن أصول نشأة الدين ، يذهب الإلحاد الماركسيّ إلى القول بأنّ الدين هو في حدّ ذاته ظاهرة تاريخيّة تنبعث من تأثير أوضاع الحياة الإنسانيّة وقرائنها في وعي الإنسان . واستجلاءً لهذا الأصل التاريخيّ ، يؤكّد الماركسيّون أنّ الدين لم يكن من الممكن أن ينشأ منذ بداية التاريخ ، إذ إنّه ، بسببٍ ممّا يعكسه للإنسان من عجز ناشب في وعيه الذاتيّ ، ما كان في مُستطاعه أن يتكوّن إلاّ عندما شرع الإنسانُ يعي هذا العجز ويدرك آثاره في حياته ويتبصّر في وضع وجوده الواقعيّ الفعليّ . لقد نشأ الدين إذن ممّا أدركه الإنسانُ في وعيه الذاتيّ من عجز قاهر حيال القوى الطبيعيّة والقوَى الاجتماعيّة . وفيما ولّدت مرحلة تسلّط القوى الطبيعيّة تديّنًا يوائم نمط هذا التسلّط ، أثارت مرحلة تسلّط القوَى الاجتماعيّة تديّنًا يناسب نمط هذا التسلّط الاجتماعيّ المبنيّ على استغلال الأفراد والشعوب وإخضاعها للتبعيّة والعبوديّة . وبينما كان التسلّط

الأوّل يدفع بالإنسان إلى الاستنجاد بالآلهة والشياطين والجنّ وسائر ضروب الخوارق ، أتى التسلّط الثاني يرمي الإنسان في لجّة أوهام السعادة الأبديّة التي لا يحظى بها الإنسان إلاّ في ميراث الجنّة الآتية .

واستنادًا إلى هذه النظرة ، يلحّ الماركسيّون على القول بأنّ الدين ينشأ ويستمرّ في قرائن نظام اجتماعيّ بُنِيَ على أساس التفاوت في توزيع ثروات النشاط الإنتاجيّ ، وهو النظام الذي لا يضمن لجميع الناس عيشًا إنسانيًّا طبيعيًّا ، بل يضع الجماهير الشعبيّة في موضع التبعيّة والعجز بإزاء الطبقات المستغِلّة . ولمّا كان الأمر على هذا النحو ، فإنّ النظام الاجتماعيّ الظالم ، نظام القهر والاستغلال ، هو النظام الذي يُفضي إلى ظهور جميع ضروب المعتقدات الدينيّة .

وربطًا بهذا الأصل الاقتصاديّ الاجتماعيّ ، يستخرج الإلحادُ الماركسيّ الأصل المعرفيّ الذي تنبثق منه التصوّرات الدينيّة الخاطئة ، فيذهب إلى القول بأنّ نهج المعرفة الذي ينهجه الشعبُ في مجتمع القهر والاستغلال يُفضي إلى تشويه صورة الواقع الذي يصبو الإنسانُ المقهور إلى تمثّله . وممّا يضاعف من خطورة هذا التشويه أنّ سمة التجريد التي تتّصف بها المفاهيم النظريّة التي ينحتها الفكر البشريّ تنطوي على إمكان الانحراف والشطط في معاينة عناصر الوجود الإنسانيّ . ومن موضع الانعطاب هذا ينفذ الدينُ ليستغلّ استغلالاً فاضحًا تعقّد عمليّة المعرفة الإنسانيّة ، فيجرّد الفكرَ عن المادّة ويعارضه بها كما لو كان فيه مقدار من الاستقلال والانكفاء يخوّله أن يحيا وينشط بمعزل عن الارتباط الدائم بالمادّة .

ولذلك يؤكّد الإلحادُ الماركسيّ في خاتمة المطاف أنّ المفاهيم الدينيّة لا تنطوي على محتوى أو مضمون موضوعيّ قابل للمعاينة العلميّة ، بل هي بالأحرى مفاهيم وتصوّرات وأفكار تتّسم في صلب قوامها بسمة التناقض ومعاداة العقل لأنّها تُقيم الإيمانَ مقام المعرفة العقليّة البحتة . ودفاعًا عن صحّة هذه المفاهيم والتصوّرات والأفكار ، يُنكر الدينُ الحقيقة الموضوعيّة وضرورة البحث عنها مدّعيًا أنّ المعرفة الإنسانيّة لا نضج فيها ولا اكتمال ، وأنّ الإنسان المتديّن يعجز في طبيعة الأحوال عن فهم نواميس الطبيعة الموضوعيّة ، وعن إدراك قوانين المجتمع

البشريّ ، وعن ضبط أحكام عمليّة المعرفة . ولقد ذهب ماركس نفسُه إلى القول بأنّ الإنسان كما يخضع في نطاق الرؤية الدينيّة لنتاج دماغه التجريديّ كذلك يخضع في نطاق النهج الرأسماليّ لصنيعة يديه [٩] .

وعلى الرغم من خطورة هذا التشويه في المعرفة الإنسانيّة ، يُصرّ الماركسيّون على القول بأنّ هذا الأصل المعرفيّ يجعل من الإمكان ظهور الدين ، ولكنّه عاجزٌ وحده عن تفسير الظاهرة الدينيّة في جميع تجلّياتها . ولذلك ينبغي الربط الدائم بين الأصل الاقتصاديّ الاجتماعيّ والأصل المعرفيّ في تبرير ظهور الدين وتبرير تسلّطه على الأذهان والبنَى والمجتمعات . فالدين هو عنصر من عناصر البنَى الاجتماعيّة الفوقيّة التي تستغلّ الإنسانَ وتزجّه في حالة الاستلاب الكامل [١٠] . ومن أخطر مهمّات الدين أنّه يصون البنية الاقتصاديّة الاجتماعيّة الاستغلاليّة التي انبثق هو منها ، فيعزّز استمرارَها في استغلال الطبقات الشعبيّة ويضمن لها الأيدَ النظريّ والديمومة التاريخيّة . وطالما أنّ الدين يُملي على أتباعه أنّ كلّ ما يحيا فيه الإنسان من أحوال طبيعيّة وأوضاع اقتصاديّة وقرائن اجتماعيّة شاءته إرادة الآلهة ويجب الخضوع له واعتباره إشارةً آتية من لدن السماء . ولشدّة ما يتواطأ الدين هو وقوَى الاستغلال الاقتصاديّ يُحرَم الشعبُ من القدرة على فهم العالم الخارجيّ وإدراك قوانين الطبيعة ومناهضة ضروب الظلم والقهر والاستعباد . ويبلغ الدين بالإنسان إلى حدّ تجريده من كلّ قدرة على سياسة حياته بقواه الذاتيّة حتّى لتصبح هذه الحياة أمرًا غريبًا يتسلّط على الإنسان ويتجاوزه على الدوام [١١] .

***

[٩] " كما أنّ الإنسان تسيطر عليه في الدين فعلةُ دماغه ، كذلك تسيطر عليه في الإنتاج الرأسماليّ فعلةُ يده الخاصّة " :

« Wie der Mensch in der Religion von Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion von Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht. » (Marx, *Das Kapital*, I, Dietz, Berlin, 1955, p. 653).

[١٠] أنظر : J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, pp. 31-57 .

[١١] أنظر : M. Verret, *L'athéisme moderne*, Rome, Rinascita, 1963, p. 18 .

وموجز القول أنّ الإلحاد الماركسيّ يرَى في الدين تلك الطاقة الفوقيّة التي تحرّض الإنسانَ على الخضوع والاستسلام ، إذ إنّ الله ليس سوى كتلة من التصوّرات التي يولّدها خضوعُ الإنسان لنير الطبيعة ولنير المجتمع . ولذلك ينبغي فضح التواطؤ القائم بين المجتمع البورجوازيّ المتسلّط على قوَى الإنتاج والمجتمع الدينيّ الناشط في تبرير مثل هذا التسلّط والساعي إلى إعتاق الإنسان من هموم النضال الأرضيّ وحبسه في دائرة العقم النظريّ . وطالما أنّ الدين لا يُسهم في تحرير الإنسان من عنف الاستغلال الاقتصاديّ والاجتماعيّ ، فإنّه يظلّ يناهض روحيّة القيَم الأخلاقيّة التي يرَى فيها الإلحادُ الماركسيّ تحريضًا على التضامن والتعاون في سبيل استئصال الظلم والقهر وبناء مجتمع المساواة . وحدها قوَى الثورة البروليتاريّة تستطيع أن تحطّم قيود البورجوازيّة الاجتماعيّة والدينيّة وتستحصل للشعب على حقوقه الإنسانيّة السامية ، وفي مقدّمتها تحريره من كلّ أنواع التسلّط . ويترقّب الماركسيّون أن تنحلّ قوَى الاستغلال وأن ينهار الدين فيحلّ زمن الجنّة الأرضيّة التي ينعم فيها جميعُ الناس بحرّيّة العيش وسلامة التفكير وحقّ الإفادة العادلة من ثروات الأرض .

وحين يبلغ النقد الماركسيّ حدود التبشير بأزوف زمن الجنّة الأرضيّة يفقد الدين كلّ مبرّر لاستمراره ويتحوّل عائقًا أمام تقدّم الشعوب وسيرها نحو تحقيق ذاتها في نطاق الواقع الطبيعيّ المحض للإنسان وللكون وللتاريخ . وإذا كان هذا النقد مبنيًّا على أساس الجدليّة المادّيّة ، فلأنّ الجدليّة تُعين الإلحادَ الماركسيّ على تصوير قوانين الحراك التاريخيّ تصويرًا يتيح لقوَى النضال الشعبيّ القدرة على تحطيم قيود الاستغلال ، ولأنّ المادّيّة يدلّ بها هذا الإلحادُ عينُه على حدود الواقع في الحصول على المعرفة الإنسانيّة وعلى صدارة الطبيعة التي تجعل الفكر مجرّد نتاج لها . وبما أنّ الإلحاد الماركسيّ يؤكّد أنّ بين الطبيعة والكينونة تشابهًا كاملاً وتطابقًا مطلقًا ، فإنّ الدين الذي يُخرج الإنسانَ من نطاق الطبيعة يعود لا يصيب حقل الكينونة الإنسانيّة فينقلب أداةً للخداع ووسيلةً للتسلّط وسبيلاً للاستغلال .

***

ولكنّ الإلحاد الماركسيّ ، حين يحصر الكينونة في حدود الكينونة المادّيّة ، يحرم الإنسان من التفكّر في جوهر هذه الكينونة ويُفقد الكينونةَ نفسَها ما تنطوي عليه في ذاتها من قابليّة للعقل والإدراك . وحين يُمنَع على الإنسان التبصّر في ماهيّة كينونته وفي ماهيّة الكينونة يغدو الفعلُ الثورويّ هو وحده معيارَ الحقيقة المادّيّة التاريخيّة . فالثورة هي لذاتها مرجعيّة ذاتها ، ولا تستند إلى أيّة سلطة أخرَى غير سلطة التاريخ الذي تحتشد فيه حركةُ صراع الطبقات الاجتماعيّة المتناحرة . ولذلك قد يُفلح الإلحادُ الماركسيّ في تحرير الإنسان من تصوّرٍ في الدين يجعل الإيمان فعلَ قهر للإنسان ، ولكنّ هذا الإلحاد يعجز عن تدبّر طاقات الفكر البشريّ التي يختبرها الإنسان في قاع كيانه والتي تُعينه على تحرير ذاته من كلّ تسلّط خارجيّ . ومع أنّ هذا التحرير يستمدّ قوّته من تضاعيف الغنَى الكيانيّ الذي ينطوي عليه الوجود الإنسانيّ ، فإنّ مثل هذا الغنَى قد يُطلّ بالإنسان على آفاقٍ في الامتداد الرحب تُكسِب الإنسانَ القدرة على نحت معاني وجوده نحتًا لا يخالف روحيّةَ الانتعاش التي يصبو إليها في صميم وجوده التاريخيّ . ومُقتضب الكلام في هذا الموضوع أنّ أبعاد المعنَى الدينيّ الذي يُنعش كيان الإنسان في توقه إلى إكمال سعيه الوجوديّ ، هذه الأبعاد لا تحتمل أن تُهان كرامة الإنسان في مسعَى الاستغلال الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ ، لا بل هي التي تُكسِب الإنسانَ المؤمنَ القدرة على مناهضة الظلم والقهر والاستعباد ، وهي التي تجدّد في الإنسان المؤمن العزمَ على التصدّي لجميع ضروب الاختزال الكيانيّ التي يتعرّض لها إنسانُ المجتمع المعاصر الذي طفقت تجابهه أصنافٌ شتّى من المساءلات الناقدة والتحدّيات المنبثقة من تعدّد المعاني التأسيسيّة للوجود الإنسانيّ .

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التالية :

J. Girardi et J.-F. Six, *Des chrétiens interrogent l'athéisme. L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, t. II : *Courants et penseurs*, Desclée, 1970, pp. 147-374.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر كارل ماركس ، ومنها :

J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.
Collectif, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris, Éd. La Palatine, 1960.
J. Ellenstein, *Marx, sa vie, son œuvre*, Paris, Fayard, 1981.
P. Fougeyrollas, *Marx*, Que sais-je ?, Paris, Puf, 1985.
R. Garaudy, *Qu'est-ce que la morale marxiste ?*, Paris, Éd. Sociales, 1963
J. Kanapa, *La doctrine sociale de l'Église et le marxisme*, Paris, Éd. Sociales, 1962.
Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Foi Vivante 329, Le Centurion, 1993.
M. Verret, *Les marxistes et la religion*, Paris, Éd. Sociales, 1961.

الإلحاد في الفلسفة الوضعيّة
لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein
(١٨٨٩-١٩٥١)

مقدّمة عامّة في المذهب الوضعيّ

ورث المذهب الوضعيّ positivisme المذهب التجريبيّ empirisme التقليديّ الذي يقصر المعرفة على الحدس الحسّيّ والتحليل ، يعاين فيهما مصدرَي المعرفة الوحيدَين القابلَين للتصديق . وبما أنّ التحليل يتناول المعطيات الحسّيّة ويُجري فيها عمليّات محضة من التفكّر الذهنيّ الصوَري ، فإنّ المعرفة لا تكتسب إلاّ المضمونَ الذي تحصّله التجربة الحسّيّة . ومن ثمّ ، فالمذهب التجريبيّ يرفض كلَّ أشكال المعرفة التي تدّعي أنّها ترتبط في وجه من الوجوه بمصدر عقليّ بحت . وبمثل هذا الرفض يُعرِض المذهب التجريبيّ عن الحدس العقليّ ، وعن الأفكار الفطريّة ، وعن البديهيّات والمسلّمات الأولى ، وعن مُدركات الجواهر القائمة في ذاتها . وتقترن التجريبيّة بالمذهب الإسميّ nominalisme الذي يعتبر أنّ أفكارنا ليست سوَى إشارات عامّة ، وأنّ المصطلحات المجرّدة في اللغة ليست تنطوي على مضامين مختلفة عن مضامين الاختبار التجريبيّ ، وأنّ المعرفة لا تصيب إلاّ الأفراد ، وعلى وجه التحديد الأفراد القائمين في حدود المكان والزمان .

وتتجلّى خصوصيّةُ المذهب الوضعيّ في اعتماده مكتسبات التجريبيّة وفي استناده إلى يقينيّاتها العمليّة في زمن تطوّر العلوم الوضعيّة ونجاح مساعيها . وطالما أنّ المعرفة العلميّة هي معرفة مستندةٌ في أساسها إلى الاختبار والتجربة ، فإنّ الفكر الحديث ينبغي له أن يعتمد الطريقة العلميّة منهجًا في نظريّة المعرفة . وحدها هذه الطريقة تقود إلى المعرفة الحقيقيّة ، ممّا يعني أن الماورائيّات فقدت جدارتَها وصلاحيّتَها . وبناءً على هذا التحوّل ، أضحت مسائل الفلسفة القديمة والوسيطيّة

تخضع لتدقيق علميّ صارم وغربلة شاملة ، و لم ينجُ منها سوى المسائل التي أمكن إعادة صياغتها بواسطة مفردات العلوم ومصطلحاتها وتعابيرها . غير أنّ هذه الصياغة الجديدة أفضت إلى تبديل مضامين هذه المسائل . وهكذا ما عادت مسألة المكان متّصلة بالنظر في طبيعة المكان وجوهره ، كما لو كان هناك مكانٌ قائم في ذاته بمعزل عن موجوداته وجوهرٌ للمكان منفصل عن أغراضه ، بل أمست مقترنةً بأصول الهندسة في دراسة الأشكال والأجسام . وعلى النحو عينه رُدَّت تصوّراتٌ فلسفيّة أخرَى إلى أصولها التجريبيّة ومنها علم الأكوان وعلم النفس . وأمّا المسائل التي لم تقوَ الطريقة العلميّة الوضعيّة على ردّها إلى أصولها التجريبيّة، فإنّها سقطت من مجموعة المسائل الخليقة بالاعتناء الفكريّ .

وفي هذا السياق ، ما عادت الفلسفةُ يُنظَر إليها كمرحلة انتقاليّة في تطوّر التفكير العقليّ ، نزلت المنزلة المتوسّطة بين مرحلة التفكير الأسطوريّ الخرافيّ ومرحلة التحصيل العلميّ الذي بلغ ذروة الأمانة لمقتضيات التفكير العقليّ . وجلُّ ما في الأمر أنّها أضحت ذات منفعة تاريخيّة ، إذ إنّها أعدّت السبيل لانبثاق الفكر العلميّ بعد أن سعت سعيًا محدودًا إلى إنشاء معرفة نقديّة مبنيّة على البرهان والقياس . ولا شكّ أنّ ما تبقّى مسائل النظر العامّ التي يمكن عند الاقتضاء وصفها بالمسائل الفلسفيّة ، فإنّها قضايا تتّصل بالمفاهيم الأساسيّة في العلوم والمنهجيّات العلميّة . وقد يُدعَى التبصّر فيها فلسفة العلوم .

ولقد انبنَى المذهبُ الوضعيّ الجديد néo-positivisme على أسُس التجريبيّة والوضعيّة . ولكنّه اكتسب بُعدًا جديدًا ميّزه من المذهبَين المذكورَين ، ألا وهو بُعد اللغة . فانتقاد المعرفة ، بحسب المذهب الوضعيّ الجديد الناشئ في القرن العشرين ، ينبغي أن يُجريه الفكر بواسطة تحليل اللغة . ولقد تيسّر للوضعيّين الجدُد البلوغ إلى مثل هذا التحليل الناقد للّغة بفضل تطوّر علوم المنطق ، ولا سيّما المنطق الرياضيّ أو اللوجستيقا logique mathématique ou logistique ، وهو المنطق الذي يعتمد المناهج الرياضيّة في حقل المنطق الصوَريّ ويستخدم لغةً خاصّة من الرموز والصيَغ ، ويبحث في الأنماط المختلفة للحسابات المنطقيّة ، ويُعنَى بمدلولات الألفاظ

وبالمسائل المتّصلة بتحليل مدلولات الألفاظ ، وينظر في ما يقوم وراء المنطق في وجه عامّ . وعُرِف هذا المذهب بالتجريبيّة المنطقيّة أو بالوضعيّة المنطقيّة ، وهو المذهب الذي نشأ من أعمال دائرة فيينّا ، وهي كناية عن مجموعة من العلماء والفلاسفة الذين التأموا حول مؤسّس الحلقة موريتس شليك Moritz Schlick ابتداءً من العام ١٩٢٢، وأخذوا يطالبون بإلغاء جميع القضايا الميتافيزيقيّة التي لا يمكن التعبير عنها تعبيرًا علميًّا منطقيًّا لأنّها لا تدخل في حيّز المكان والزمان ، وتظلّ في صلب طبيعتها من الأمور الغيبيّة .

لودفيغ فيتغنشتاين ونقد اللغة

تنطوي فلسفة فيتغنشتاين على تصوّرَين للوجود ، لا صلة للتصوّر الأوّل بالتصوّر الثاني . ولذلك يتحدّث الشرّاح عن فلسفة فيتغنشتاين الأولى وفلسفة فيتغنشتاين الثانية . وفيما تظهر موادّ الفلسفة الأولى في كتاب " الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة " *Tractatus logico-philosophicus* الذي أنشأه في سنة ١٩١٩، تتجلّى مضامين الفلسفة الثانية في كتاب " الأبحاث الفلسفيّة " Recherches philosophiques الذي وضعه بعد صدور الكتاب الأوّل و لم يُنشَر إلاّ في بعد موت الفيلسوف في سنة ١٩٥٣ . ولقد تأثّر بفلسفته الوضعيّة تيّاران فلسفيّان معاصران ، هما تيّار الفلسفة التحليليّة وتيّار فلسفة اللغة .

ويعتبر فيتغنشتاين أنّ " كلّ فلسفة هي نقد للّغة " [١] ، إذ بين اللغة والواقع موازاة كاملة وتناسب تامّ . وبخلاف المذهب العقلانيّ الذي ينتمي إليه فيتغنشتاين بعض الانتماء في فلسفته الأولى ، يعتبر كاتب " الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة " أنّ الأفكار والمفاهيم ما عادت هي التي يُعبّر بها الواقع عن بنيته ، بل هي اللغة التي تعبّر عن الواقع بما تنطوي عليه من مفردات الوصف لجميع القضايا . ومعنى هذا

---

[١] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٦ .

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Gallimard, Paris, 1961.

التمييز أنّ الأفكار تعبّر عن الجواهر ، فيما مفردات الوصف تُفصح عن الأحداث والوقائع . ولذلك يذهب فيتغنشتاين إلى أنّ الواقع أو العالم لا يتألّف من جواهر ، بل من وقائع . فالأشياء أو الجواهر ليست هي سوى جزء صميميّ من " حالةٍ في الأشياء " . وليس لها في ذاتها من قوام حقيقيّ مستقلّ . فحالة الأشياء تنشأ من حالة الاتّصال بين الأغراض الموجودة والكيانات القائمة . وليس يمكن فصل هذه الأغراض أو الكيانات عن قرائن العلاقة التي تظهر في نطاقها . وفي صدد هذه القرائن ، يقول فيتغنشتاين إنّ العالم هو " مجموعة الوقائع " [٢] ، أي " كلّ ما يحدث ". وإنّ " ما يحدث ، وهو الواقع ، هو وجود حالاتٍ في الأشياء " [٣] ، وحالة الأشياء هذه تتكوّن من انتظام الأغراض في هيئتها .

ويدعو فيتغنشتاين إلى صياغة صوَر أو ألواح Bild / tableau للواقع حيث تمثّل الصورةُ العالم وتنقله كلّه إلى صورةٍ تعبّر عنه . وهكذا تتجلّى اللغة تصويرًا للعالم . وإذا ما أراد الإنسان أن يتجنّب مُبهمات اللغة اليوميّة حيث تحتمل المفردةُ الواحدة بضعةً من المعاني المختلفة ، ينبغي اللجوء إلى الإشارات التي تحكمها قواعد صارمة من الاستعمال بها ينشأ ما بات يُدعَى باللغة الصوَريّة أو الشكليّة langage formalisé . فللأغراض أسماء وللوقائع قضايا . وكما أنّ الأغراض لا تظهر في العالم إلاّ وقد اقترن بعضها ببعض في نطاق وثيق من الاتّصال ، كذلك الأسماء لا تعثر على موقع لها في اللغة إلاّ بمقدار ما تظهر في نطاق القضايا : وحدها القضيّة هي ذات معنى . والاسم لا مدلول له إلاّ في نطاق قضيّة . وكما أنّ مجموع الوقائع تكوّن العالم ، كذلك مجموع القضايا تكوّن اللغة . ويمكن الفكر أن يردّ القضايا المعقّدة إلى قضايا مبسّطة ، على نحو ما تُردّ الوقائعُ المعقّدة إلى وقائع مبسّطة .

---

[٢] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٢٩ .

[٣] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٢٩ .

القضيّة الفلسفيّة في مدلولها وقيمتها وحدودها

واعتمادًا على إثبات مبدإ هذه العلاقة القائمة بين اللغة والعالم ، يسعَى فيتغنشتاين إلى التدقيق في طبيعة التناسب والتلاؤم بين قطبَي العلاقة ، معتبرًا إمكان الخطإ في قضيّة من القضايا . فاللغة ، في نظره ، لا تحتوي على مجموع القضايا الصحيحة وحسب ، بل أيضًا على مجموع القضايا الخاطئة . وهي تمثّل الواقع لأنّها تمثّل إمكان وجود حالاتٍ في الأشياء وإمكان عدم وجود هذه الحالات [٤]. وعلى غرار القضايا الصحيحة ، ينشأ للقضايا الخاطئة وظيفة إيجابيّة ، إذ إنّها تُسهم في إبراز حالات الأشياء الممكنة التي لم تتحقّق بعد والتي يمكن صياغتُها في إطار اللغة .

وتوضيحًا لهذه المسألة ، ينظر فيتغنشتاين في قيمة القضيّة ، أي في معنَى صحّتها وفي قيمة صحّتها . فيرَى أنّ قضيّة من القضايا لا يمكن أن تكون صحيحةً أو خاطئة إلاّ إذا كانت ذات معنًى . ويجب ، من ثَمّ ، أن تُفحَص مسألةُ المعنَى بمعزل عن مسألة الحقيقة . فالقضيّة تكون ذات معنًى إذا كانت تصوّر حالةً في الأشياء ممكنةً . فهي صحيحة أو خاطئة وفقًا لملاءمتها أو لعدم ملاءمتها للواقع. والقضيّة ، في حدود ذاتها ، لا تشير من ذاتها إلى إمكان صحّتها أو خطإها . ولمعرفة إمكان الصحّة أو الخطإ فيها ينبغي مقارنتُها بالواقع . وهي ، إذ تُعتبَر في ما هي عليه ، تكون ظهورًا للمعنى وحسب ، وهو المعنَى الباطن فيها واللصيق بها ، أي المعنَى الذي لا يمكن انتزاعه منها أو إلصاقه بها من خارج نطاقها الخاصّ . وليس من سبيل إلى الاستنجاد بمرجعيّة أخرَى من خارج القضيّة تُفصح عمّا في القضيّة من معنًى ، ممّا يدلّ على أنّ المعنَى ليس مستقلاً عن القضيّة ولا يقوم مقام الموضوع الخارجيّ ، بل يظهر في التعابير والجمَل التي تُفضي إليها القضيّة . ولذلك كانت اللغةُ موضع تجلّي المعنَى :

---

[٤] فيتغنشتاين ، الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة ، ص ٤٠ .

" القضيّة تُظهِر معناها . القضيّة تُظهِر ما واقع الأمر عندما تكون قضيّةً صحيحة . وتقول بأنّ الأمر هو كذلك . (...) فهمُ القضيّة هو معرفة ما يحدث حين تكون القضيّةُ صحيحة . ويمكننا إذن فهمها من دون أن نعرف إذا كانت صحيحة " [٥] .

وهكذا يكون معنَى قضيّة من القضايا هو ما تحمله في ذاتها من صلةٍ بإمكان صحّتها وبإمكان خطإها ، ويكون نطاق المعنَى هو نطاق الممكن ترسمه مجموعُ القضايا التي يتناولها الفكر . وبما أنّ اللغة هي مجموع القضايا ، فإنّ اللغة تُظهِر الواقع على ما يحتشد فيه من إمكانات الصواب والخطإ . والقضيّة ، بما هي قضيّة ذات معنًى ممكن ، تصوّر وجودَ حالاتٍ في الأشياء وتصوّر أيضًا عدم وجود هذه الحالات [٦] . ولتعيين معنَى القضيّة ، يجب أن يستوضح الفكرُ إمكانَ صحّتها ، أي أن يشير إلى الأحوال والقرائن التي بمقتضاها يمكن هذه القضيّة أن تلائم حالةً في الأشياء قائمةً قيامًا فعليًّا :

" لكي أتمكّن من القول بأنّ " ق " هي صحيحة (أو خاطئة) ، يجب عليّ أن أكون قد حدّدتُ الأحوال التي فيها أسمّي " ق " قضيّة صحيحة ، وبذلك أعيّن معنَى القضيّة " [٧] .

وفي سياق نظريّة فيتغنشتاين هذه المتعلّقة بمسألة معنَى القضايا ينشأ أشهر مبادئ المذهب الوضعيّ الجديد ، عنيتُ به المبدأ القائل بقابليّة القضايا للتحقّق principe de vérifiabilité ، وهو المبدأ الذي يقضي بألاّ تكون قضيّةٌ ذات معنًى إلاّ إذا كانت قابلة للتحقّق ، أي إلاّ إذا أمكننا أن نحدّد الأحوال التي فيها تكون القضيّة صحيحة . وهو أيضًا المبدأ الذي يقضي بأنّ معنى قضيّة من القضايا يتماثل هو وقضيّة التحقّق منه .

---

[٥] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٨ .

[٦] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٥١ .

[٧] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٥١ .

ويصنّف فيتغنشتاين القضايا في مجموعتَين : المجموعة الأولى تتضمّن القضايا التي تُنبئ عن صلة محض صوَريّة أو شكليّة ، والقضايا التي تُفصِح عن حالةٍ في الواقع ممكنة . وعلاوةً على هذه المجموعتَين ، قد يُعثر في الكلام الإنسانيّ على تعابير لها في هيئتها الخارجيّة صورة القضيّة ، ولكنّها لا تنتمي إلى أيّة من هاتَين المجموعتَين لأنّها مجرّد تجميع شكليّ لإشارات لا معنى لها ولا مدلول ، كالقول بأنّ " سقراط هو مشابهٌ " . تفتقر مثل هذه العبارة إلى أبسط قواعد الانسجام اللغويّ التي يقتضيها منطقُ اللغة . فالمفردات التي تنطوي عليها لا صلة لبعضها بالبعض الآخر ، وكلمة " مشابه " استُعمِلت في غير موضعها فافتقدت معناها الأصيل ، إذ ليست هي خاصّة من الخواص أو صفةً من الصفات ، بل إخبارٌ عن علاقة بين طرفَين غاب منها الطرفُ الآخر [٨] .

واستنادًا إلى مثل هذه المعاينة لا يُقبل في المذهب الوضعيّ سوى القضايا التحليليّة propositions analytiques ، بمعزل عن صحّتها أو خطإها ، وهي القضايا التي لا تُنبئ بشيء ، والقضايا المتّصلة بحالاتٍ في الواقع ، أي القضايا العلميّة . ولذلك يعتبر فيتغنشتاين أنّ القضايا الفلسفيّة المأثورة التقليديّة التي لا يمكن ترجمتُها إلى قضايا علميّة هي قضايا معدومة المعنَى لأنّها لا تخضع لمقتضيات منطق انطواء اللغة على وقائع العالم وحسب :

" ليست معظم القضايا والمسائل التي أنشِئت في موادّ فلسفيّة قضايا خاطئة ، بل قضايا مجرّدة عن المعنَى . ولهذا السبب لا يمكننا على الإطلاق أن نجيب عن مسائل من هذا النوع ، بل يمكننا أن نُثبت فقط أنّها مجرّدة عن المعنَى . وتنشأ معظمُ قضايا الفلسفة ومسائلها من أنّنا لا نُدرك منطق لغتنا (هذه القضايا والمسائل نوعُها من نوع السؤال عن الخير هل يكون مشابهًا بعضَ المشابهة للجمال) . ولا غرابة ، من ثمّ ،

---

[٨] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٧٦ .

ألاّ تكون المسائلُ الأكثر عمقًا من المسائل على الإطلاق " [٩] .

الفلسفة ومقامها المعرفيّ

أوَليس يعني هذا القول أنّ الفلسفة ، وما ينتسب إليها من رؤى وتصوّرات ، قد فقدت مكانتَها ومقامَها إلى الأبد ؟ رأي فيتغنشتاين أنّ الفلسفة لا تسقط أبدًا لأنّها ليست علمًا أو حقلاً من حقول المعرفة ، بل هي ضربٌ من ضروب " التنقية الشفائيّة للّغة " thérapeutique du langage :

" غاية الفلسفة استيضاحُ الفكر استيضاحًا منطقيًّا . فالفلسفة ليست عقيدةً ، بل نشاط . والعمل الفلسفيّ هو في قوام جوهره ضربٌ من الاستيضاح . ولا تنتج الفلسفة عددًا من " القضايا الفلسفيّة " ، بل ينجم عنها استيضاحٌ لبضع من القضايا . ومن ثمّ ، فإنّ الفلسفة تهدف إلى توضيح الأفكار وتعيين حدودها تعيينًا دقيقًا ، وهي الأفكار التي تكون بغير ذلك غامضة ومبهمة " [١٠] .

وهذا ما حاول فيتغنشتاين أن ينجزه في رسالته الشهيرة . ولكنّ التدقيق في اللغة وفي شروطها وفي حدودها يعود فيُفضي إلى إنشاء ضمّة من القضايا الفلسفيّة التي يتألّف منها كتاب فيتغنشتاين . أفلا يعود فيتغنشتاين عينه يسقط في تجربة العمل الفلسفيّ في مفهومه التقليديّ الذي كان يسعَى إلى تجاوزه ، وهو المفهوم الذي يقضي بأن تُفصح الفلسفةُ عن علم نظريّ يتجلّى في بضع من القضايا ؟

لا جرم أنّ فيتغنشتاين يدرك هذا الأمر ويُقرّ بصعوبة استعمال الفلسفة والتخلّي عنها في الوقت عينه . ولذلك يشير في آخر رسالته إلى الأسلوب الذي ينبغي للمفكّر أن ينتهجه في استخدام القضايا الفلسفيّة التي تنطوي عليها الرسالة

---

[٩] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٦ .

[١٠] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٥٢ .

وفي تعيين موقعها المعرفيّ من الأنظومة الفكريّة الوضعيّة :

" إنّ قضاياي هي قضايا إيضاحيّة بالاستناد إلى أنّ الذي يفهمني يُقرّ في نهاية المطاف بأنّها قضايا لا معنى لها ، إذ إنّه من بعد أن يمرّ بهذه القضايا ويعلو عليها ويسمو من فوقها ، يصعد ليخرج منها . فيجب عليه أن يتجاوز هذه القضايا ، فيكتسب حينئذ رؤيةً صائبةً للعالم " [11] .

ومعنَى هذه الإشارة أنّ الفلسفة ، بحسب فيتغنشتاين ، تُنجز ذاتَها كموقف بإلغاء ذاتها كخطاب ، لأنّ الخطاب الفلسفيّ ليس سوى خطاب مزيَّف وظيفتُه المربكة أن يُظهر إمكانَ الخطاب الحقيقيّ وحدودَه .

اللغة في تعبيرها عن معنَى العالم

وفي نظر فيتغنشتاين أنّ الخطاب الحقيقيّ يصوّر العالم ، أي كلّ ما يحدث ومجموع الوقائع [12] . وهو خطاب يقتصر على كلّ " ما يمكن أن يُقال " [13] ، أي على " قضايا علوم الطبيعة " [14]. فإذا كانت اللغة (وهي في شكل لوح يمثّل حالات الأشياء) يمكنها أن تصوّر العالم ، فلأنّ بين العالم وصورته عنصرًا مشتركًا :

" إنّ ما ينبغي للّوح أن يكون له من أمر مشترك مع الواقع حتّى يستطيع أن يصوّره على طريقته تصويرَ الصواب أو الخطإ ، إنّما هو شكل التصوير . وهذا ما يحصل في المنطق الذي تقضي وظيفتُه بإظهار الأشكال المحضة. ولكن إذا كان اللوح قادرًا على تصوير كلّ واقع يملك عنه شكلَه ، فهو لا يستطيع أن يصوّر شكلَه الخاصّ في التصوير ، بل يكتفي بأن

---

[11] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٧ .

[12] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٢٩ .

[13] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٦ .

[14] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٦

يُظهره " [١٥] .

فالقضيّة ، وهي أشبه باعتلان حالة الأشياء في اللغة ، تُظهِر معناها [١٦] ، ولا تستطيع أن تصوّره . وعلى هذا النحو ، يكون للقضيّة وظيفتان : فهي ، من ناحية ، تصوّر حالةً في الأشياء ، ومن ناحية أخرَى تُظهر معنًى من المعاني .

ومع أنّ فيتغنشتاين يعتبر أنّ المعنى لا يمكن قولُه ، إلاّ أنّ هذا المعنَى لا يبقَى خارجًا من نطاق اللغة ، بل يتجلّى حين يظهر الخطاب ، ويتجلّى في الخطاب عينه ، فيتكوّن في التصوير ويسكن القضيّة بمقدار ما تصوّر القضيّة حالة من الأشياء في العالم . فليس إذن من خطاب يمكنه أن يُفصح عمّا يجعل الخطاب الحقيقيّ الوحيد الذي يعبّر عن وقائع العالم خطابًا حقيقيًّا وممكنًا . ويمكن قضايا اللغة أن تقول العالم ، أي أن تعبّر عن العالم ، وذلك لأنّ لها مع العالم عنصرًا مشتركًا هو عنصر الشكل . ولكنّ الشكل لا يمكن أن يُقال ، والمعنَى لا يمكن أن يصبح موضوعًا للخطاب . فاللغة تستطيع أن تجعلنا ندرك العالم في قابليّته للعقل والإدراك intelligibilité du monde . وهي لا تستطيع ذلك إلاّ بمقدار ما تُعيد بحسب طريقتها إنشاء لعبة العالم . والقضيّة تقلّد الواقعة وتحاكيها ، فتأتي بنيتُها مماثلةً لبنية الواقعة ، ولا تأتي تعبيرًا عن علاقة قابلة للعقل والإدراك تسكن الواقعةَ من الداخل .

ومعنَى هذا القول أنّ القضيّة لا تُظهِر المعنَى في فعل التدليل ، بل في فعل الممارسة ، إذ إنّ الوقائع تنطوي على نسيج قابل للإدراك ، إلاّ أنّه ليس من كلام يلائم هذا النسيج . ولذلك يعتبر فيتغنشتاين أنّ الإنسان يحيا بواسطة اللغة في جوّ من الفهم والإدراك ، بيد أنّ الفهم هو نتاج اللغة ، لا مصدرها وأصلها . ومن ثمّ ، ينبغي استخدام اللغة حتّى ينشأ الفهم في الأذهان فيتجلّى معنَى الوقائع . ولكنّ اللغة توحي وحيَ الوسيط ، ولا تعمل عملَ من يمثّل الأمر ، فتُشير من بعيد من دون أن تصف وتعيّن وتحدّد .

---

[١٥] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٣٥ .

[١٦] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ٤٨ .

المعنَى الصوفيّ ضمانةُ الظهور الإلهيّ الممتنع الوصف

واستنادًا إلى تحليل عمل القضيّة المعرفيّ ، يعتقد فيتغنشتاين أنّ ما يصحّ في القضيّة ، وقد أُخِذت في حالتها المنفردة ، يصحّ في اللغة ، وقد أُخِذت في مجموعها . فاللغة ، في كلّيّتها أو مجموعها ، أي في كلّ ما يمكن أن يُقال ، تصوّر كلّيّةَ العالم أو مجموعَه ، فتنشئ لوحًا كاملاً عن العالم يكون بمثابة نسخة عنه . ولكنّ اللغة يتجلّى فيها ومن خلالها أمر يعود الإنسان لا يستطيع قولَه أو التعبير عنه ، فيدعوه فيتغنشتاين " الصوفيّ " le mystique : " لا شكّ أنّ هناك أمرًا لا يمكن التعبير عنه . هذا الأمر يظهر ، وهو العنصر الصوفيّ " [١٧]. وإنّ العلاقة القائمة بين اللغة (وقد أُخِذت في مجموعها) والعنصر الصوفيّ تشبه العلاقة القائمة بين القضيّة ومعناها . فمن وراء اللغة ثمّة أمرٌ لا يمكن التعبير عنه . غير أنّ هذا الأمر العصيّ على التعبير ليس قائمًا في خارج دائرة اللغة ، وليس هو منفصلاً عنها انفصالاً كاملاً . وبخلاف ذلك ، فإنّه ، على كونه غير قابل لأن يُقال فيُعبَّر عنه ، يتجلّى في صلب الكلام كعنصر يحدّ الكلام وينفذ إليه في الوقت عينه ، كعنصر يتجاوز الكلام تجاوزًا مطلقًا وفي الوقت عينه يهب الكلام القدرة على التعبير والإبلاغ .

ولذلك يعتبر فيتغنشتاين أنّ الإنسان لا يمكنه في اللغة أن يعبّر عمّا لا يصبح منظورًا إلاّ عندما تُؤخَذ اللغة في كلّيّتها ، أي إنّ الإنسان لا يمكنه أن يجعل اللغة موضوعًا لخطاب فكريّ يقول الكلّيّةَ ككلّيّة في حدّ ذاتها . ذلك أنّ اللغة صورةٌ للعالم ، وليست هي إعمالاً للفكر . ولكنّ الإنسان يمكنه أن يختبر الكلّيّةَ ككلّيّة في حدّ ذاتها ، إذ إنّه يحيا من داخل اللغة كلّيّةَ اللغة ويحيا حدودَها ، أي إنّه يحيا كلّيّةَ اللغة ككلّيّة محدودة ، فيحيا من داخل حدود اللغة ، وهي صورة مطابقةٌ للعالم ، كلّيّةَ العالم ككلّيّة محدودة . وهذا بعينه قوام الاختبار الممتنع الوصف

---

[١٧] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٦ .

الذي يدعوه فيتغنشتاين الاختبار الصوفيّ : " إنّ الشعور بالعالم ككلّيّة محدودة ينشئ العنصر الصوفيّ " [١٨] .

ويضيف فيتغنشتاين أنّ الإنسان حين يتأمّل في العالم تأمّلَه في كلّيّة محدودة ، يعود لا يدرك العالم في كيفيّته وفي تماسك مفاصله التي لا تُحصَى ، بل يدركه في واقعِ وجوده ، أي في أنّه موجود وحسب . ولذلك يصبح العنصر الصوفيّ متّصلاً بواقع وجود العالم : " ليس الصوفيّ كيف أنّ العالم هو موجود ، بل الصوفيّ أنّ العالم موجود " [١٩] . إنّ العالم في كلّيّته يتجاوز العالم . وهذه الحقيقة التي هي في أصل العالم تستوطن صميم العالم . والحديث عن هذه الحقيقة ، وهو حديث لا يتيسّر للإنسان لأنّ مستوَى الحديث يدخل هنا في نطاق الأمر الذي تعجز اللغة عن قوله ، هذا الحديث هو حديثٌ عن الله : " كيف هو العالم : هذا ما لا يُكترَث به على الإطلاق في المستوَى الأرفع . الله لا يوحي بذاته في العالم " [٢٠] . فحوَى هذا الكلام أنّ اللغة يمكنها أن تقول كيف يوجد العالم فتصف هذه الكيفيّة وصفًا مفصّلاً . غير أنّ هذه الكيفيّة تظلّ على الدوام في داخل حدود العالم ، في نطاق المحدود . والحال أنّ الله يتجاوز العالم ، فلا يستطيع أن يظهر في العالم . وعلى الرغم من هذه الاستحالة ، ليس الله في غير اتّصال بالعالم ، إذ إنّه يظهر لنا بمقدار ما يتهيّأ لنا ، وقد استندنا إلى العالم ، أن نرقَى إلى ما فوق العالم حتّى نعاين هذا العالم في كلّيّته المحدودة .

وبتعبير آخر ، يعتقد فيتغنشتاين أنّ اللغة لا يمكنها أن تُعبّر عن الله ، أي أنّ الله لا يدخل في محدوديّة اللغة لأنّ العالم واللغة يلائم أحدُهما الآخر ملاءمةً كاملة . فطالما أنّ الله هو فوق العالم ، فهو أيضًا فوق اللغة التي هي صورة العالم . ولكنّ فيتغنشتاين يعود فيضيف أنّ اختبار الله ليس في غير صلة باختبار

---

[١٨] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٥ .

[١٩] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٥ .

[٢٠] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٤ .

اللغة . فلذلك ينكشف لنا ا لله على قدر ما يتهيّأ لنا ، وقـد استندنا إلى اللغـة ، أن نرقَى إلى ما فوق اللغة لنصغي إلى ما لا يمكن اللغة أن تُفصِح عنه ، ولكنّها تُظهره في ما يتجاوزه الإنسان من كلّيّة لقضاياها المحدودة .

الإلحاد الفلسفيّ واليقين الدينيّ

ووفاقًا لهذه المقاربة ، يعتقد فيتغنشتاين أنّ الإنسان يمكنه أن يتيقّن تيقُّنًا من ا لله ، لا أن يعرفه معرفةً . فلا سبيل للإنسان إلى أن يعرف وجود ا لله أو صفاته ، ولا سيّما إذا كان فعل المعرفة يعني إنشاء خطاب ذي معنى قابل للإبلاغ . وبما أنّ ا لله يتجاوز مستوَى الأمور الممكن قولُها ، فلا يمكن الإنسان أن يجعل ا لله موضوعًا لتساؤلاته . فالسؤال لا نشوء له إلاّ حيث ينشأ جوابٌ ممكن ، والجواب لا نشوء له إلاّ حيث هناك أمرٌ قابلٌ للقول وللإبلاغ [٢١] . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فمسألة ا لله مسألةٌ خاطئة pseudo-problème لأنّ القضايا التي قد يمكننا بموجبها أن نحاول صياغة هذه المسألة هي قضايا مجرّدة من المعنَى . ولذلك تنتمي هذه المسألة إلى نطاق المسائل الميتافيزيقيّة التي يعتبرها فيتغنشتاين أنّها قضايا مجرّدة من المعنَى . ولكنّ القضايا المجرّدة من المعنَى من حيث استحالةُ ربطها بمنطق اللغة التي تكتفي بتصوير العالم وقوله وحسب ، ليست مجرّدةً من المعنَى على وجه الإطلاق .

فلا ريب أنّ اللغة تُشرف على المعنَى فتشرّع له الآفاق . بيد أنّ المعنَى لا ينتصب ويستقيم إلاّ على أطلال اللغة ، أي حين تنهدم اللغة وتسقط ، فتتيح للمعنَى أن يبرز إلى حيّز الوجود في الصمت الذي يلفّ العالم الغائر في محدوديّته . فاللغة ، إذ هي مجرّد صورة تنسخ العالم نسخًا جامدًا ، تعجز عن إظهار ما يتوارَى عن النظر في مظاهر العالم ، وتعجز عن استيضاح بنية العالم القابلة للعقل وللإدراك ، وتعجز عن استخراج أصل العالم . والحقّ أنْ ليس من خطاب في الأصل . إلاّ

---

[٢١] فيتغنشتاين ، **الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة** ، ص ١٠٥ .

أنّ الإنسان ، إذ يُعيد في اللغة اختبارَ العالم ، يرقَى إلى إدراك مفاصل العالم وأساسه ، فيبلغ إلى اختبار ما يتجاوز العالم تجاوزًا مطلقًا . وخلاصة القول أنّ مذهب فيتغنشتاين الوضعيّ ليس فيه إلحادٌ بحسب المدلول الرحب للعبارة . إلحادُه يتجلّى في رفضه للماورائيّات ، إذ إنّه لا يؤمن بإله يبلغ إليه البشر بعد سعي فلسفيّ مبنيّ على الدليل والبرهان . إلحادُ فيتغنشتاين رفضٌ لإله الفلسفة الذي تدّعي اللغة القدرة على التعبير عن شيء من وجوده وصفاته . إنّه الإلحاد الذي يُنكر على مسألة الله أن تحظَى بمعنى فلسفيّ يمكن التعبير عنه في نطاق اللغة . غير أنّ مذهب الإنكار هذا يتجاوز حدودَ الانتماء الفكريّ إلى المذاهب الملحدة أو المذاهب المتديّنة . فإذا كان فيتغنشتاين يُبطل مسألة وجود الله في مستوَى اللغة ، فإنّه يستعيد هذه المسألة في المستوَى الصوفيّ الذي يحسبه متجاوزًا لمستوَى اللغة . فهو ملحدٌ حين يقرّ بعجز اللغة الماورائيّة عن استخراج المعنَى ، وهو مؤمنٌ حين ينسب إلى الاختبار المتجاوز للّغة قدرة اكتساب اليقينيّات الصوفيّة .

***

مراجع البحث

استقيتُ هذا البحث في خطوطه الأساسيّة من الدراسة التي أنشأها جان لادرييار Jean Ladrière في مقالته عن الفلسفة الوضعيّة الجديدة ، هي الدراسة التي نُشِرت في كتاب الإلحاد المعاصر :

Jules Girardi et Jean-François Six (éditeurs), *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, 2 volumes, Desclée, 1970.

واستعنتُ عليها ببضعة من الأبحاث الفلسفيّة الأخرَى التي اقتبستُ منها البعض من التحاليل والمقاربات الخاصّة بفكر فيتغنشتاين ، ومنها :

Jean-Claude Dumoncel, *Le jeu de Wittgenstein*, PUF, Paris, 1991.
Paul Edwards et Arthur Pap (éd.), *A Modern Introduction to Philosophy, Readings from Classical and Contemporary Sources*, Glencoe, The Free Press, 1962.
Gilles-Gaston Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Alinéa, 1990.
Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Minuit, Paris, 1976.
Roger Verneaux, *Leçons sur l'athéisme contemporain*, Paris, s.d.

فلسفة الدين
في هويّة المادّة وطبيعة الحقل

القسم الأوّل
الفلسفة ، ما هي ؟

أوّلاً ،

الفلسفة إعمالٌ للفكر في واقع الإنسان وواقع العالم وواقع الله وواقع التاريخ ، وفي معضلة الوجود ومعضلة المعرفة ومعضلة المسلك الإنسانيّ ، وفي الجواهر والأسباب والغايات والمعاني ، وفي أصول التفكير وأسس الاختبار وقواعد البناء النظريّ .

ثانيًا ،

تسأل الفلسفة عن الحقيقة الأساسيّة التي تقوم في أصل ظواهر الوجود وعناصر الواقع ، وهي الحقيقة التي يمكنها أن تضبطها كلّها في وحدة كيانيّة ومعرفيّة مترابطة متناسقة . وتسأل أيضًا عن الأجوبة الممكنة ، ومنها حقيقة المادّة كأصل الوحدة الضابط الكلّ ، وحقيقة الحياة كأصل الوحدة الضابط الكلّ ، وحقيقة الروح كأصل الوحدة الضابط الكلّ .

ثالثًا ،

تسعَى الفلسفة إلى صياغة إدراك شامل للكون توحّد به توحيدًا منهجيًّا ضابطًا جميعَ عناصر الواقع ومراتبه ، وذلك من غير أن تتغاضَى عن أيٍّ منها . طريقة الفلسفة التفكير وغرضها الأوّل الفكر أو الروح . فالفلسفة تفكير في ما يختبره الوعي البشريّ في مسرَى الوجود ، واستخراج لما تنطوي عليه هذه الاختبارات

من وحدة في المعنَى والمدلول بها تتماسك أجزاء الواقع كلّها .

رابعًا ،

الفلسفة هي فنّ التساؤل واستفسار الذات عن الأفكار المطروحة والمسلّمات المعتنقة والوقائع والأحداث . الفلسفة تسائل الواقعَ وتسائل نفسَها وتسائل الإنسانَ المستفسر بعينه .

خامسًا ،

في أصول الفلسفة مفهومان أساسيّان : مفهوم معرفة الحقيقة ومفهوم المسلك الأخلاقيّ . تطوّر المفهومُ الأوّل (ولا سيّما لدى أرسطو وهيغل والفلسفة الوضعيّة الأنكلوسكسونيّة) ، فأصبحت به الفلسفةُ ، في جوهرها ، معرفةً عقليّة وبحثًا عن معنى الواقع وقابليّته للإدراك العقليّ . أمّا المفهوم الثاني (ولا سيّما لدى سقراط وكانط والوجوديّة الحديثة) ، فكان يدلّ على أنّ الفلسفة اجتهادٌ خلقيٌّ وتحرٍّ عن غاية الإنسان ومصيره واكتساب للفضيلة . وفي جميع الأحوال ، تظلّ دعوةُ الفلسفة أن تضحي علمًا عقليًا وتفسيرًا متماسكًا للواقع .

سادسًا ،

الفلسفة موقفٌ شاملٌ من الوجود يقفه الإنسانُ الباحثُ عن استخراج القواعد والأحكام التي تُعينه على التبصّر في معنى الحياة وغايتها وقيمة الأشياء ومآلها .

سابعًا ،

يُعيد هايدغر الفلسفةَ إلى أصولها اليونانيّة القديمة . فيرَى أنّ اشتقاق الكلمة اليونانيّة من الفيليا والسوفوس لا يعني بالضرورة حبَّ الحكمة ، بل يذهب إلى أنّ السوفوس هو الإنسان الذي يُداني الأشياءَ مداناة القربَى والألفة ويدرك طبيعتَها وحراكَها ووظائفَها وقوانينَها . أمّا الفيليا ، فمعناها الشركة مع الأشياء .

وبذلك ، عوضًا من أن تكون الفلسفةُ حبَّ الحكمة ، تصبح في تحديدها الجديد فنَّ الشركة الحميمة النبيهة مع أشياء الوجود .

القسم الثاني

الدين ، ما هو ؟

أوّلاً ،

الدين ، في هيئته الخارجيّة ، أنظومة ثقافيّة تحمل في تضاعيفها أبعاد الاعتناق الإيمانيّ والتصوّر النظريّ والمسلك الأخلاقيّ . وفي كلّ دين منشآن متقابلان تقابلَ القطبَين ، منَشأ الرغبة الإنسانيّة الأساسيّة في تخطّي الذات والعالم والتاريخ ، ومنشأ التجلّي الإلهيّ أو الانكشاف المقدّس أو الاعتلان المتسامي .

ثانيًا ،

الدين إذًا إطارٌ شاملٌ يحوي حصيلةَ التفاعل الناشط بين هذَين القطبَين ، وهي الحصيلة التي يمكن أن تنقسم نظريًّا إلى ثلاثة حقول من الإنتاج الثقافيّ (وقد أدركت الثقافة في معناها الرحب) : الحقل الأوّل هو حقل التصوّرات النظريّة والمعتقدات الدينيّة والمقولات اللاهوتيّة التي بها يجيب الإنسان عن استفساراته المتّصلة بمعرفة أصل الكون وموقع الإنسان فيه ، وأصل الحياة والتاريخ ، ومعنَى الوجود وغايته . والحقل الثاني هو حقل العبادات والشعائر والطقوس التي تتيح للإنسان التعبير عن اتّصاله بما يعتقد فيه أنّه يتجاوزه تساميًا وقداسةً وألوهةً . وأمّا الحقل الثالث فهو حقل المُثل الأخلاقيّة والمقاييس المسلكيّة التي يلتزمها الإنسانُ سبيلاً قويمًا للتعبير الوجوديّ عن أمانته للاعتناق الإيمانيّ الأساسيّ الذي يضعه في علاقة من التفاعل الوثيق بينه وبين قطب التسامي والقداسة والألوهة . ولا تلبث المؤسّسة الدينيّة أن ترعَى نشاطَ هذه الحقول الثلاثة وتضمن لها الإطار الجماعيّ الضروريّ لتنظيم علاقة الأفراد ومواكبة تطوّر الاختبار الإيمانيّ وضبط أصول التعبير .

ثالثًا ،

الدين قائمٌ على الشعور بالمقدّس وبالإلهيّ ، وعلى اختبار وجود المقدّس والإلهيّ في مسرَى الحياة . فالمقدّس هو الثابت في جميع الأديان ويتميّز بثلاثة عناصر : الرعدة أو الرهبة tremendum من قدرة الله التي تفوق الوصف والتي لا حدّ لها ؛ السرّ mysterium ، وهو سرّ امتناع الله عن الوصف والإدراك ؛ وقدرة المقدّس ورموزه الدينيّة على الاستحواذ على مشاعر الإنسان والاستئثار به fascinans. وعلى حسب عالم الأديان رودولف أوتّو ، فإنّ الإنسان الذي يحيا في الروح لا يلبث أن يكتشف هذا العنصر الممتنع الوصف ، وهو أشبه بالأصل الحيّ الكائن في جميع الأديان . ويدعوه أوتّو الإلهيّ le numineux [١] .

رابعًا ،

الدين في جوهره حركة انفصال وتمايز وتعالٍ وتسامٍ . قد يجوز نشوء دين يخلو من الحضور الإلهيّ ، مع أنّ الإلهيّ عنصرٌ أساسيٌّ في الدين . ولكن لا يجوز البتّة الحديث عن الدين في تصوّر فكريّ ومسلكيّ من دون افتراض عالم آخر أو حالة أخرى أو نظام في الوجود آخر يختلف عمّا يألفه الإنسانُ من الاختبار العاديّ والتفكير المعروف والمسلك الطبيعيّ .

خامسًا ،

في سياق الحديث عن جوهر الدين ، ينبغي التمييز بين دين الوحي والدين الطبيعيّ . فالدين الطبيعيّ ، والعبارة ترقَى إلى القرن الثامن عشر ، مجموعةٌ من العقائد التي تدعو إلى الإيمان بوجود الله وبصلاحه ، وبروحيّة النفس البشريّة وخلودها ، وبالسمة الإلزاميّة للعمل الأخلاقيّ . وجميع هذه الأمور يكتشفها الضميرُ الإنسانيّ أو الوعي الإنسانيّ ، إذ إنّها تصدر عن النور الداخليّ الذي

---

[١] أنظر : R. Otto, *Le sacré*, Paris, 1929 .

يسكن في كيان الإنسان .

القسم الثالث
فلسفة الدين ومدلول هذا العلم

أوّلاً ،

يمكن تحديد فلسفة الدين على الوجه التالي : هي العلم الذي يستخدم طرائقَ التفكير الفلسفيّ ويطبّقها على واقع الدين [٢] . فالدين واقعٌ قائمٌ يمكن التعرّف إليه بطريق الوقوف على معناه .

ثانيًا ،

طلبًا للوضوح ، يجدر التمييز بين حقول فكريّة أربعة تُعنَى بالدين :

١- فلسفة الدين ومهمّتها الوقوف على جوهر الأديان .

٢- علم الدين ومهمّته البحث في مكوّنات الدين وفي تاريخ نشوئه وتطوّره ، واستطلاع مضامين العقائد الدينيّة ، والتحرّي عن أوجه الشبه بين أديان البشر .

٣- أنتروبولوجيا الدين ومهمّتها تطبيق العلوم الإنسانيّة على واقع الدين ، إذ تبحث مثلاً في أبعاد الدين الاجتماعيّة (علم اجتماع الدين) والنفسيّة (علم نفس الدين) .

٤- علم ظواهر الدين ومهمّته البحث في ظاهرة الدين في حدّ ذاتها والوقوف على المدلول المستور الذي يحتجب وراء هذه الظاهرة .

---

[٢] راجع :

Alwin Diemer, *Grundriss der Philosophie*, t. II, A. Hein, Meisenheim am Glan, 1964, p. 811.

ثالثًا ،

يجوز أيضًا الاستدلال على هويّة فلسفة الدين بتفحّص المهامّ التي يمكن أن يضطلع بها هذا العلم :

إنارة الموقف الدينيّ وإعانتُه على إدراك ذاته إدراكًا عقليًّا متماسكًا مترابطًا ، وذلك من دون السعي إلى إلغاء هذا الموقف أو تعطيله .

ومن خلال إنارة الموقف الدينيّ استيضاح مضامين الوحي استيضاحًا عقليًّا بحتًا ، وذلك من دون إخراج هذا الوحي من نطاق الإلهيّ والمقدّس .

فلسفة الدين جمعٌ بين التحصيل الفلسفيّ والاستيقان الإيمانيّ وإعمالٌ للفكر في ما هو لصيق بجوهر الدين . ولكنّ صعوبة هذا العلم تظلّ تكمن في تنازع الأمانة بين مقتضيات التفكير الفلسفيّ ومتطلّبات الاعتناق الإيمانيّ .

رابعًا ،

يمكن مزاولة فلسفة الدين إمّا بالوقوف موقف الإيمان والالتزام الدينيّ ، وإمّا بالوقوف موقف الإلحاد والحياد الدينيّ . من هنا ضرورة الاستفسار عن مسألة الالتزام في فلسفة الدين : هل تكون فلسفة الدين في حدّ ذاتها فلسفةً مؤمنة أم غير مؤمنة ؟ والثابت أنّ فلسفة الدين لا تروم أن تستخرج من مضامين الإيمان عقيدةً عقليّةً وحيدةً ، ضروريّةً وصالحةً في جميع الأوضاع والأزمنة والقرائن ، كما لو أنّ الدين يمكن أن يقتصر جوهرُه على المناداة بتعليم نظريّ تُبتَر منه أبعادُ الاختبار الحياتيّ والموقف الوجوديّ الإيمانيّ .

خامسًا ،

من المفيد أيضًا التذكير بأنّ فلسفة الدين تعبيرٌ قد يُستدلّ به على أمور ثلاثة :

فلسفة الدين يمكن أن تشير إلى السعي في استخراج رؤية فلسفيّة أو مذهب فلسفيّ أو توجّه فلسفيّ تكمن عناصره الأساسيّة أو بذوره المثمرة في تضاعيف الدين عينه .

فلسفة الدين يمكن أن تدلّ أيضًا على محاولة تغيير طبيعة الدين برمّته وجعله في ذاته فلسفةً مستقلّةً .

فلسفة الدين يمكن أخيرًا أن تعني حصرًا التفكير الفلسفيّ في واقع الدين . وهذا المعنَى الأخير هو الذي يعتمده البحث في أساس تحليلاته وتوسّعاته .

سادسًا ،

وهذا كلُّه يُفضي بالبحث إلى الاستفسار عن هويّة الفلسفة وهويّة الدين ، إذ إنّ تحديد الهويّتين هو الذي يعيّن وجهَ الارتباط بين الفلسفة والدين وهو الذي يوضِح في صورة أجلَى مدلول فلسفة الدين . فإذا اقتصر جوهر الفلسفة على اعتماد طريقة في الإدراك وأسلوب في التحليل ونهج في المقاربة ، أمكن الجمع بين الفلسفة والدين بحيث تصبح فلسفة الدين اعتمادًا للتفكير الفلسفيّ في مقاربة الدين . وأمّا إذا كانت الفلسفة ، علاوةً على الطريقة والأسلوب والنهج ، تصوُّرًا شاملاً للإنسان والعالم والتاريخ ومعاني الوجود ، أصبح من العسير الحديث عن فلسفة في الدين ، إذ إنّ التفاعل بين الفلسفة والدين إمّا أن يكون تفاعل التوافق والانسجام بحيث يوائم تصوّرُ الفلسفة تصوُّرَ الدين مواءمةً جزئيّة أو كاملة ، وإمّا أن يكون تفاعل التنابذ والفراق بحيث يناقض تصوّرُ الفلسفة تصوُّرَ الدين مناقضةً جزئيّة أو كاملة .

القسم الرابع
عرض موجز لبعض التوجّهات الكبرَى في فلسفة الدين

أوّلاً ،

النظريّة الدفاعيّة التي ترمي إلى اعتماد الدين الذاتيّ دينَ الحقّ الأوحد والتي تنصرف انصرافًا كاملاً إلى تبرير استقامة التصوّر الإيمانيّ الذاتيّ ودحض الضلال الناشئ في تصوّرات المذاهب الدينيّة الأخرَى .

ثانيًا ،

النظريّة النقديّة الإرجاعيّة ، وفيها أنّ الدين يمكن أن يكون ضـلالاً ونقيضًـا للحقيقة الفلسفيّة (الماركسيّة ، مدارس التحليل النفسيّ ، الفلسفة التحليليّة) ، أو أنّ الدين يمكن أن يعبّر عن تقصير معرفيّ وعن بدائيّة تتخطّاها الحقيقة الفلسفيّة (فلسفة الأنوار ، مذاهب المثاليّة ، وضعيّة كونـت ، الفلسـفة الوجوديّة اليسـاريّة ، المذاهـب المناهضة للأساطير) ، أو أنّ الدين يعلو الحقيقة ويسبقها (كانط) .

ثالثًا ،

النظريّة القائلة بالأصول الذاتيّة للدين (اعتماد الاختبـار الحيـاتيّ ، اعتمـاد الشـعور بحسب مذهب شلايرماخر ، اعتماد الحاجة الإنسـانيّة إلى الخـلاص واليقـين والأمـن ، اعتماد المخيّلة التي تُسقط الرغبات الذاتيّة على الدين) .

رابعًا ،

نظريّات مقاربة الدين ، ومنها مقاربة الجوهر (الدين ، ما هو ؟) ، ومقاربـة النشوء (كيف نشأ الدين وكيف تكوّن ؟) ، ومقاربة التعليل (أسباب قيام الدين وارتباطه بقوَى الطبيعة مثلاً) ، ومقاربة الغاية (الدين كوسيلة أو كغاية) .

القسم الخامس
فائدة هذا العلم وغايته في واقع التعدديّة الكونيّة

أوّلاً ،

تُعين فلسفةُ الدين جميعَ المذاهب الدينيّـة وجميـع المذاهـب الفلسـفيّة على الإقـرار بإمكان التلاقي والتحاور والتقابس في حقل مشترك من حقول البحـث الفكـريّ، ألا وهو حقل الاعتناء بعلاقة الدين بالفلسفة وعلاقـة الفلسـفة بـالدين . فـالدين والفلسـفة كلاهما منعقدان على تطلّب الأصول البعيدة الغور ، يصبوان إلى أعظم قدر من

الشمول والإحاطة والقدرة على الاستقطاب والاستئثار والاستنفاد .

ثانيًا ،

تمنح فلسفةُ الدين كلاًّ من الفلسفة والدين حقَّ التعبير الشرعيّ عمّا ينطويان عليه ، كلٌّ على حدة ، من تطلّب للتأصيل الأقصَى وتــوق إلى المعنَـى ورنـوٍّ إلى الحقيقة . وبفضل إسهامات فلسفة الدين ينجلي للفكر إمكانُ التجـاور السـلميّ والتساكن الناشط والتفاعل المبدع بين كلا القطاعَين .

ثالثًا ،

تُظهر فلسفةُ الدين في عالم الاجتياح التقنيّ والسيادة العلميّة أنّ الفكر الإنسانيّ لا يسعه أن يكتفي بجزئيّات المعاني التي تتحصّـل لديـه مـن جـرّاء إكبابـه علـى استطلاع أسرار الكون واستخراج طاقات الطبيعة وتطوير مداركه العلميّـة . فالاستفسـارات الوجوديّة الكبرَى تُفضي بالإنسان إلى توسيع رقعة اسـتقصاءاته والاسـتنجاد بمحـاصيل البحوث الدينيّة والبحوث الفلسفيّة من أجل تحديد موقعه مــن الوجـود وتلمّـس المعاني الباطنة في الحياة الإنسانيّة وتهذيب مسلكه الاجتماعيّ وتوجيه نشاطه العلميّ .

رابعًا ،

تضمن فلسفة الدين في عالم التعدّديّة الكونيّة الثقافيّة والدينيّة قدرةَ الإنســان على إدراك جوهر التباينات والاختلافات والتعارضـات الناشـطة بـين المذاهـب الدينيّـة والفلسفيّة المتقابلة . ففلسفة الدين هي الحقل الفكريّ الوحيد الذي تؤهّله طبيعةُ عمله للتخفيف من حدّة ادّعاءاته الانتمائيّـة ، وذلـك مـن أجـل الولـوج ولوجًـا هادئًـا رزينًا متّزنًا إلى صميم الرؤى الفكريّة التي تنطوي عليها هذه المذاهـب المتقابلـة . ومعنَى هذه الضمانة الفكريّة أنّ فلسفة الدين تحظَـى مـن طبيعـة هويّتهـا بقسـط عظيم من الحرّيّة الفكريّة التي تؤهّلها لإدراك التباين من دون الاختيـار التفضيلـيّ والإيثار الإقصائيّ والحكم التمييزيّ .

خامسًا ،

بناءً على هذا الأساس تتجلّى فلسفةُ الدين فلسفةً في الأصول الفلسفيّة وفلسفةً في الأصول الدينيّة ، أو بالأحرَى تتجلّى كفكر الأصول الجامع بين فلسفة الأصول الفلسفيّة وفلسفة الأصول الدينيّة . ولذلك تقوم فلسفةُ الدين في موضع الانكشاف الأقصَى لأصل الأصول ، أصول الفلسفة وأصول الدين . وهو الأصل الذي يستند إليه الإنسانُ ليبلغ بواسطته إلى قاع الاختبار الفكريّ التأسيسيّ .

سادسًا ،

في مثل هذا الإيغال الاستفساريّ الأقصَى يحسن إعمالُ الفكر في طبيعة المحايدة الفكريّة التي تودّ أن تتّصف بها فلسفةٌ في الدين مَطمحُها النظريّ التنزّهُ عن الانتماء والمبايعة والمشايعة . ومن أخطر الاستفسارات في هذا السياق النظرُ في إمكان البلوغ إلى مثل هذه المحايدة المطلقة ، والتحرّي عن جدوَى قيام مثل هذه الفلسفة الدينيّة ، والتثبّت من أمانتها الموضوعيّة في إدراك حقيقة المضامين الفلسفيّة والدينيّة وقد جُرّدت من كلّ نبضٍ في الحياة المتفوّرة وتواطؤ في مسرَى التاريخ المتقلّب وطاقةٍ على الإلزام الوجوديّ .

القسم السادس
بعض المصطلحات المفيدة في فلسفة الدين

١- اللاأدرية Agnosticisme

اللاأدرية هي النظريّة التي تُنكر جزئيًا أو كلّيًا إمكان معرفة العالم . أنشأ الاصطلاح للمرّة الأولى هاكسلي في سنة ١٨٦٩ . وتجهد هذه النظريّة في الإعراض عن الجوهر أو الشيء القائم في ذاته ، وتكتفي بما تكتسبه الأحاسيس . ولقد نشط هذا المذهب في الفلسفة اليونانيّة الشكّيّة (بيرون) ، وفي فلسفة هيوم وفي فلسفة كانط الذي أنكر إمكان الإدراك المعرفيّ لجوهر الأشياء . وفي نطاق فلسفة

الدين ، تُعرِض اللاأدرية عن تبرير أيّ انتماء دينيّ أو حتّى فلسفيّ ، وتؤثر الامتناع عن أيّ عمل معرفيّ قد يُفضي إلى استخراج موقف دينيّ أو فلسفيّ ملزِم .

٢- الإلحاد Athéisme

نهجٌ في التفكير يرفض الاعتقاد بما يتجاوز الطبيعة فكرًا ووجودًا ومثالاً متطلّبًا . ويعلّل المذهبُ الإلحاديّ الظاهرة الدينيّة فيرجعها إلى أصولها الثقافيّة والاجتماعيّة والنفسيّة والاقتصاديّة . ويُبنَى المذهبُ الإلحاديّ على المادّيّة التي تنبذ كلَّ تصوّر فكريّ يُخرج الإنسان من دائرة واقعه الملموس . وممّا لا شكّ فيه أنّ المذهب الإلحاديّ واكب في تطوّره تطوّر العلوم والمعارف ، وكان في كلّ حقبة يعكس حقيقةَ المستوَى المعرفيّ في الفكر الإنسانيّ . ولذلك كان لكلّ عصر إلحادُه الذي يستنفر الشعورَ الدينيّ ويضطرّه إلى تبرير نشوئه وتأسيس مقولاته وتدعيم رؤاه .

٣- المذهب الواحديّ أو الواحديّة Monisme

الواحديّة مبدأ فلسفيّ يردّ جميعَ الأشياء إلى مبدإ واحد ، سواء أكان هذا الواحد جوهرًا (مثالاً ، روحًا ، فكرًا) أم قانونًا طبيعيًّا أم عنصرًا من الطبيعة (مادّةً) . ويقابل المذهب الواحديّ المذهب الثنائيّ والمذهب التعدّديّ .

٤- التوحيد والشِّرك Monothéisme / Polythéisme

تعدّد الآلهة أو الشِّرك عبادةُ آلهة وأصنام وأرواح تُعدّ متساوية أو غير متساوية في قدرها وكرامتها . تطوّر التديّن ، بحسب بعض علماء الاجتماع ، من تعدّد الآلهة إلى التوحيد أو القول بإله واحد . وقد يكون في مثل هذا الانتقال شيءٌ من الارتقاء والسموّ والرفعة في تصوّر الله . وأنواع الشِّرك (أشرك بالله) شتّى ، منها شرك التركيب (القول بأنّ الله مركّب من آلهة أصغر منه) ، وشرك التدبير (القول بأنّ الله ، بعد أن خلق العالم ، فوّض تدبير العالم السفليّ إلى خلقة من العقول والنفوس) ، وشرك العبادة (الذي يجمع بين عبادة الله وعبادة غيره) ، وشرك الثنويّة أو الثنائيّة

(القول بإلهَين مستقلّين متعارضَين) .

٥- الحلول أو وحدة الوجود Panthéisme / Panenthéisme

مذهب الحلول أو وحدة الوجود panthéisme هو المذهب الذي يقول بأنّ الله مبدأ غير شخصيّ لا قوام له خارج الطبيعة أو الكون . وبحسب هذا المبدإ يحلّ وجود الله كلُّه في الكون بحيث يعود يعسر على الفكر التمييز بين الله والطبيعة . فإذا كان الله والطبيعة أمرًا واحدًا ، أمكن القولُ بأنّ الله حالٌّ في الطبيعة ، أو بأنّ الطبيعة حالّةٌ في الله . وفي كلتا الحالتَين ، يصرّ أتباع هذا المذهب على وحدةٍ شاملة في الوجود لا يُستثنَى منها أحدٌ . ولقد سعَى الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ إلى اتّقاء مخاطر هذا التطرّف الفكريّ ، فأنكر أن يكون الله والطبيعة أمرًا واحدًا ، واضطرّته حقيقةُ التجسّد إلى افتراض شيء من القربة بين الله والطبيعة ، فأنكر أن يكونا على اختلاف مطلق ، ممّا أفضَى به إلى القول بالقياس ، أي بانتساب الطبيعة إلى الله انتسابَ الخليقة إلى الخالق . أمّا مذهب حلول الكلّ في الله panenthéisme ، فعقيدته أنّ بين الوحدة الإلهيّة والكثرة علاقة تتجاوز مستوَى انبثاق الكثرة من الوحدة ، لتبلغ إلى مستوَى اقتران الوحدة بالكثرة اقترانًا ضروريًّا لا معدِل عنه ، يَسمه وسمًا دائمًا خضوعُ الكثرة للوحدة .

٦- مذهب التأليه Théisme

مذهب التأليه أو التأليهيّة هو المذهب الذي يعترف بوجود إله شخصيّ كموجود خارق للطبيعة ، متعال يسمو عليها سموًّا مطلقًا ، ولكنّه يؤثّر تأثيرًا بيّنًا وفاعلاً في مجرَى الطبيعة والحياة والتاريخ . وتذهب التأليهيّة إلى اعتبار الله الضامنَ لقوانين الطبيعة ولسير الأحداث ، ويبلغ بها الطموحُ اللاهوتيّ إلى حدّ الاستدلال على الصفات التي تفترض أنّ الله يتّصف بها في ذاته وفي عمله .

٧- الربوبيّة Déisme

الربوبيّة مذهبٌ فلسفيّ يعتقد بوجود إله غير شخصيّ هـو علّـة الوجـود الأولى . وبمقتضَى السمة غير الشـخصيّة الـتي تفترضهـا الربوبيّـة في الله ، فـإنّ العـالم لا تسيّره سوى أحكامه وقوانينه الخاصّة التي نشأ عليها من بعد عمليّـة الخلـق . ومذهـب الربوبيّة الـذي أنشـأه هربـرت التشـيربوريّ (١٥٨٣-١٦٤٨) في إنكلـترا كـان يـروم مناهضة لاهوت الوحي ولاهوت الكنيسة المؤسّسة ، فكان من أنصاره في فرنسا فولتير وروسّو ، وفي إنجلترا لوك ونيوتن ، وهمّهم تنقيـة الديـن مـن التصـوّرات البشريّة والفصل بين شؤون الدين وشؤون الدنيا .

٨- التجسيم ونفي الصفات

Anthropomorphisme / Théologie négative ou apophatique

مذهب التجسيم أو التشكيل الإنسانيّ لطبيعة الله هو المذهب الذي يضفـي على الله خصائص الطبيعة البشـريّة وصفاتهـا وأوضاعهـا . ويقابلهـا النزعـة اللاهوتيّـة القائلة بضرورة نفي الصفات أو تنزيهها عن الله (لاهوت النفي أو التنزيه) .

٩- بعض المصطلحات اللاتينيّة في فلسفة الدين

Credo ut intelligam

تعريب هذه العبارة " أومن لكي أفهم " . وتدلّ العبارة في معناها الفلسـفيّ على أنّ الإيمان هو شرط التفكّر اللاهوتيّ والفلسفيّ الرامي إلى الفهـم والإدراك والاستيعاب ، وهو أيضًا باكورة النشـاط الفكـريّ . وفي هـذا السـياق يتجـاوز الإيمانُ حدودَ الموقف الروحيّ الباطنيّ ليضحي فعلاً فكريًا في حدّ ذاته .

Intellectus fidei

تعني هذه العبارة عقل الإيمان أو إدراك الإيمان أو فهم الإيمان . ومدلولهـا أنّ

الإيمان ينطوي على مادّة قابلة للعقل والإدراك والفهم . وليس هو إيمانَ الجهل أو الإعجاز أو الخلف .

Fides quaerens intellectum

تشير هذه العبارة (الإيمان الباحث عن التدبّر العقليّ أو عن الإدراك أو عن الفهم) إلى أنّ الإيمان يستنهض العقل البشريّ إلى التبصّر في معطى الوحي ، أي موضوع الإيمان ، وبالتالي في الوجود استنادًا إلى مرجعيّة الإيمان . وبذلك يضحي الإيمان ، بحسب هذا المعنَى ، هو الحافز الفكريّ الذي يبرّر إقبالَ الإنسان المؤمن على تدبّر معاني الوجود .

Credo quia absurdum

بخلاف مدلول العبارات اللاتينيّة السابقة تُنبئ هذه العبارة (أومن لأنّ ذلك خلف) عن أنّ الإنسان المؤمن يجوز له أن يؤمن على الرغم من كلّ ما يمكن أن ينتاب التصوّر الإيمانيّ الأشمل من عوارض المحال الذي ينافي المنطق ويخالف المعقول . ووفاقًا لهذا المدلول ، ينعتق الإيمانُ من ضرورة التبرير العقليّ ومن واجب التفكّر اللاهوتيّ والفلسفيّ ، إذ إنّ الإيمان يصبح وجهًا من وجوه اعتلان المحدوديّة المعرفيّة التي تصيب الفكر الإنسانيّ حين يعمد إلى تجاوز نطاق الأمور القابلة للإدراك في حدود الزمان والمكان .

Credibile est, ineptum est

وفي السياق عينه ، تشير هذه العبارة (هو قابلٌ للتصديق لأنّه عديمُ المعنَى أو غير أهل للمعنى) إلى أنّ الأمور التي يصدّقها الفعلُ الإيمانيّ يمكن أن تكون مجرّدةً عن المعنَى ، أي غير قابلة لاكتساب المعنَى الذي يُسنده العقلُ في وجه عامّ إلى كلّ المدرَكات الإنسانيّة . وقد تُفضي الدلالة التي تنطوي عليها هذه العبارة إلى حدّ إخراج مدرَكات الإيمان من حقل المدرَكات المعرفيّة القابلة للاكتساب والصياغة والإبلاغ .

Obsequium rationis

تفيد هذه العبارة خضوع العقل لمعطى الوحي . ذلك أنّ حقيقة الوحي الصادرة مباشرةً من عند الله أثبتُ من حقيقة العقل التي قد تكون أحيانًا في ظاهرها حقيقة وفي باطنها خطأً . لذلك ، في حال التعارض بين الحقيقتين ، كان على العقل أن يُخضع حقيقته لحقيقة الوحي والإيمان . وبالتالي يحرّر الفعل الإيمانيّ الإيمان من ضرورة التبرير العقليّ ويتيح للإنسان أن يعتنق من الأمور الإيمانيّة ما يضعه في نجوة من كلّ مساءلة فكريّة نقديّة .

Sola fide

هي العبارة الشهيرة (بالإيمان وحدَه) التي أطلقها مارتن لوتر رفضًا لوساطة التبرير المسلكيّ (اكتساب الخلاص بأعمال الإرادة البشريّة التي قد يعتقد المؤمنون أنّها تُلجئ الله إلى منح نعمة الخلاص) ، ورفضًا لوساطة التبرير العقليّ (اكتساب الاستنارة الإلهيّة عن طريق التفكّر اللاهوتيّ المبنيّ على القياس والبرهان والدليل) . فالإيمان وحدَه هو المرجع الصالح لاقتبال نعمة الهداية والخلاص ولاكتساب الاستنارة التي تقوم مقامَ العقل في تدبّر المعاني اللاهوتيّة التي لا يطيق العقل أن ينظر فيها ويجتهد على تصديقها .

Fides ex auditu

وردت هذه العبارة (الإيمان من السماع) في رسالة القدّيس بولس إلى الرومانيّين (١٠ : ١٨) ، وهي تدلّ على أنّ الإيمان وليدُ اختبار الإنسان الذي يقبل البشارة من الشهود . واستنادًا إلى هذا الاعتبار ، يكفّ الإيمان عن التواطؤ الباطنيّ مع العقل ، ويتجلّى كفعل اختبار وجوديّ محض يستند إلى علاقة الإنسان الشخصيّة بالمؤمن الذي يشهد أمامه للحقيقة الدينيّة التي تشعّ في صميم كيانه نورًا وهدايةً . وعلى حسب هذا المعنَى يعتلن الإيمانُ مبنيًّا على الاختبار الوجوديّ ، لا على البرهان العقليّ القاهر .

مراجع البحث

Bataille, G., *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973.
Breton, S., Greisch, J., Labbé, Y., *Penser la religion*, Beauchesne, 1991.
Brunschvicg, L., *La raison et la religion*, Paris, PUF, 1964.
Caillois, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963.
Castelli, E. (éditeur), *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris, Aubier, 1978.
Derrida, J., Gadamer, H. G., Vattimo, G., *La religion*, Paris, Seuil, 1996.
Duméry, H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, Sedes, 1957.
Duméry, H., *Philosophie de la religion*, 2 volumes, Paris, PUF, 1957.
Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, 1912.
Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1976-1983.
Eliade, M., *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971.
Eliade, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968.
Ferry, L., *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Livre de Poche, 1996.
Gilson, É., *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949.
Kaplan, F., Vieillard-Baron, J.-L. (éditeurs), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989.
Kolakowski, L., *Philosophie de la religion*, 10/18, Paris, 1985.
Küng, H., *Dieu existe-t-il ?*, trad. fr. J.-L. Schlegel et J. Walther, Paris, Seuil, 1981.
Lacoste, J.-Y., *Expérience et Absolu*, Paris, 1994.
Leeuw, G. van der, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1948.
Levinas, E., *Le Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
Marion, J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.
Mauss, M., *Philosophie religieuse, conceptions générales*, Minuit, 1968.
Moreau, J., *Le Dieu des philosophes*, Paris, Vrin, 1969.
Otto, R., *Le sacré*, Paris, Payot, 1949.
Van Riet, G., *Philosophie et religion*, Louvain, Publications universitaires, 1970.

المحتوى

مشير باسيل عون

من مواليد جديدة الفاكهة في البقاع اللبنانيّ (١٩٦٤) . نشأ في زحلة وفيها أنهَى دراستَه التكميليّة . وحاز شهادة البكالوريا ، ومن ثمّ شهادتَي الإجازة في الفلسفة والإجازة في اللاهوت من معهد الآباء البولُسيّين بحريصا . وحصل في سنة ١٩٩٠ على شهادة الدراسات المعمّقة في الفلسفة (الماجستير) من الجامعة اللبنانيّة ببيروت . ومن بعدها أقام في فرنسا ، وفيها نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة الألمانيّة في سنة ١٩٩٤ . وهو منذ ذلك الحين يتنقّل بين لبنان وأوروبّا ، يعلّم الفلسفة والحوار الدينيّ في جامعة الروح القدس (الكسليك) وجامعة القدّيس يوسف (اليسوعيّة) والجامعة الأنطونيّة ، ويواصل أبحاثه في البعض من الجامعات الأوروبّيّة ، وخصوصًا في بلجيكا .

نشر باللغة العربيّة بضعةً من الكتب اللاهوتيّة والحواريّة :

بين المسيحيّة والإسلام . بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ١٩٩٧ .

مقالات لاهوتيّة في سبيل الحوار ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ١٩٩٧ .

علم الأصول اللاهوتيّة (بالاشتراك مع عادل تيودور خوري) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، الجزء الأوّل (٢٠٠٠) ، الجزء الثاني (٢٠٠٢) .

جوهر المسيحيّة ومفارقاتها . المسيحيّة على مشارف الألف الثالث (بالاشتراك مع المطران كيرلّس بسترس) ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ٢٠٠١ .

صلوات لأجل الوحدة ، المكتبة البولسيّة ، جونية ، ١٩٨٥ .

الإيقونة بهاءُ وجهك (منقول عن الفرنسيّة في سنة ١٩٨٦ ، وهو الآن في قيد النشر) .

لاهوت التحرّر (منقول عن الفرنسيّة في سنة ١٩٨٧، وهو الآن في قيد النشر) .
الأسُس اللاهوتيّة في بناء حوار المسيحيّة والإسلام (في قيد النشر) .

ونشر باللغة الفرنسيّة كتابَين في الفلسفة الأوروبّية السياسيّ :

La polis heideggerienne, lieu de réconciliation de l'être et du politique, Oros Verlag, Altenberge, 1996.
Frédéric Gentz, De la paix perpétuelle, Thesaurus de philosophie du droit, Centre de philosophie du droit, PUF, Paris, 1997.

ويُعدّ الآن للنشر في اللغة العربيّة كتابَين في الفكر السياسيّ اللبنانيّ وفي الفكر الإلحاديّ :

بين الفلسفة والدين . نظراتٌ في الفكر الإلحاديّ الحديث (الكتاب الصادر) .
بين الدين والسياسة . من معضلات الفكر السياسيّ المسيحيّ في لبنان .